

Rituales de resistencia
Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra
Stuart Hall & Tony Jefferson (eds.)
LTD.
COIN
historia 14
traficantes de sueños



> Teddy boys, Bristol, década de 1950, Paul Townsed (CC BY-ND 2.0).

Rituales de resistencia

Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

historia

Omnia sunt communia! o «Todo es común» fue el grito colectivista de los campesinos anabaptistas, alzados de igual modo contra los príncipes protestantes y el emperador católico. Barridos de la faz de la tierra por sus enemigos, su historia fue la de un posible truncado, la de una alternativa a su tiempo que quedó encallada en la guerra y la derrota, pero que en el principio de su exigencias permanece profundamente actual.

En esta colección, que recoge tanto novelas históricas como rigurosos estudios científicos, se pretende reconstruir un mapa mínimo de estas alternativas imposibles: los rastros de viejas batallas que sin llegar a definir completamente nuestro tiempo, nos han dejado la vitalidad de un anhelo tan actual como el del grito anabaptista.

Omnia sunt communia!

Primera publicación en inglés: CCCS, *Working papers in cultural studies*, núm 7/8, 1975.
Edición en inglés: Stuart Hall y Tony Jefferson (eds.), *Resistance throught Rituals. Youth subcultures in post-war Britain,* Londres, Routledge, 1993.

Primera edición de Traficantes de Sueños:
1.000 ejemplares
Abril de 2014
Título:
Rituales de resistencia.
Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra
Editores:
Stuart Hall y Tony Jefferson
Traducción:
A. Nicolás Miranda, Rodrigo O. Ottonello, Fernando Palazzolo. Carlota Pérez (prólogo)
Corrección de la traducción:
Traficantes de Sueños y Jean Byrne
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net
Impresión:
Gráficas Lizarra
ISBN: 978-84-96453-98-2
Depósito legal: M-11123-2014

Rituales de resistencia

Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra

Stuart Hall
Tony Jefferson
(eds.)

Traducción
A. Nicolás Miranda
Rodrigo O. Ottonello
Fernando Palazzolo

historia
traficantes de sueños

ÍNDICE

Retorno a *Rituales de resistencia*

El verano pasado se cumplieron treinta años de la publicación de *Rituales de resistencia* (a partir de ahora *RR*) en un número doble (7/8) de *Working Papers in Cultural Studies*, la revista anual del antiguo Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham (CCCS). Reeditado por la editorial Hutchinson al año siguiente, se ha seguido reimprimiendo desde entonces. La obra, que ahora forma parte de Routledge, se reedita en esta casa en una nueva publicación. Dada la longevidad y el interés continuado que ha suscitado este proyecto a lo largo de los años, parece legítimo, además de importante, formular las siguientes preguntas: ¿en qué consistió el proyecto *RR*? ¿Cómo ha influido en trabajos posteriores? ¿Qué se ha cuestionado desde su publicación? ¿Cuál es exactamente su importancia en el mundo contemporáneo?

Sección I. El proyecto

La «Introducción» original, aquí mantenida, situaba de manera precisa el volumen en el ámbito más amplio de trabajo del Centro de Estudios Culturales. Daba también algunas claves: el objetivo del libro era compilar en un solo volumen una amplia gama de proyectos de investigación de autores diversos (que incluían a muchos de los graduados del Centro, como Paul Willis, Iain Chambers, Rachel Powell, Jenny Garber y Chas Critcher, que no eran miembros asiduos del Grupo de Subculturas, además del trabajo de varios autores, entre los que se encuentran Paul Corrigan, Geoff Pearson, John Twohig, Graham Murdock, Robin McCron, SimonFrith y Steve Butters, que nunca llegaron a convertirse

en miembros del Centro). La introducción original señalaba también el carácter inacabado, tentativo del volumen además de su gran deuda intelectual. También señalaba la relación del libro con otros trabajos que se estaban llevando a cabo en el Centro y que fueron posteriormente publicados, especialmente en *Learning to Labour* [Aprendiendo a trabajar] (1977) y en *Profane Culture* [Cultura profana] (1978) y apuntó a los diferentes pero aún así conectados elementos que dieron lugar a *Policing the Crisis* [Vigilar la crisis] (Hall *et al*., 1978). Subrayaba la naturaleza colectiva de la práctica intelectual del Centro y las dificultades que esto conlleva, ampliamente ilustradas en el volumen, así como su condición de trabajo monográfico diverso y organizado temáticamente, a diferencia de los trabajos realizados por un solo autor.

Reafirmar estas cualidades sirve para contextualizar el libro para los nuevos lectores. Sin embargo, resulta inevitable que, una vez separado del marco específico de su producción y habiendo tomado vida propia, muchos autores se hayan reapropiado de *RR* de manera selectiva. Estas apropiaciones, a menudo dentro de disciplinas y discursos muy alejados de su lugar original, se han llevado a cabo a veces de tal manera que incluso los autores originales han tenido serias dificultades en reconocerlas, criticándolas con fuerza. No es que esto sea motivo de queja, ya que entendemos que es una parte intrínseca del trabajo discursivo e interpretativo. Sin embargo, aunque los autores ya no sean privilegiados transmisores de conocimiento, no están tan «muertos» como una vez los creyó Roland Barthes, y, por lo tanto, pueden reintroducirse desde nuevos lugares en el discurso y así crear nuevos eslabones en una cadena infinita.

Los subgrupos del centro surgieron en términos institucionales como una extensión de las sesiones de investigación conocidas como «seminarios de trabajo en curso» [*work-in-progress seminars*]. El Grupo de Subculturas fue acompañado en el nivel de la «investigación empírica» por otros grupos de investigación cuyo trabajo fue publicado en volúmenes consecutivos de la revista así como en la colección de Hutchinson. El marco común de todos estos grupos de trabajo era el amplio debate teórico que tenía lugar semanalmente en el Seminario de Teoría, donde se trabajaba con un vigoroso programa de lecturas interdisciplinares y debates conceptuales. El objetivo del Grupo de Subculturas era ofrecer un punto de referencia común para agrupar los proyectos de investigación individuales del Centro que examinaban distintos aspectos del fenómeno de

la cultura juvenil. En *RR*, las subculturas se entienden como un aspecto particular y claramente estructurado de este fenómeno más amplio. Así, el Grupo de Subculturas ofrecía un espacio de debate y de orientación para este tipo de proyectos. «Colectivizaba» los textos de fondo, ayudaba a estructurar el programa de trabajo del Centro alrededor de temas comunes y facilitaba una base procesual desde la que teorizar.

La posición del Grupo de Subculturas dentro del proyecto más amplio de Estudios Culturales ha tendido a perderse en debates posteriores. El trabajo sobre las subculturas era parte de la evolución del enfoque específico de los Estudios Culturales que comenzaba a surgir en el Centro de Estudios en esa época, así como un elemento diferente y «relativamente autónomo». La aparición de las «culturas juveniles» nos pareció uno de los aspectos más característicosy espectaculares de la cultura británica del momento, y, por lo tanto, del proceso de cambio social y cultural de postguerra que era considerado un objeto privilegiado de estudio y teorización en los comienzos del trabajo del Centro. Como se solía decir en la época, la juventud era una «metáfora del cambio social». Las espectaculares subculturas juveniles planteaban cuestiones sobre el carácter contradictorio y necesariamente cuestionable del cambio social y sobre la diversidad formal desde la que estas «resistencias» encontraban un vehículo de expresión.

Como ya explican algunos capítulos del volumen, particularmente el largo resumen teórico «Subculturas, culturas y clase», el objetivo del proyecto era, por una parte, examinar de manera concreta y profunda una «región» de la cultura contemporánea y, por otra, comprender de manera explicativa y no reductiva la conexión de esta con estructuras más amplias de carácter social y cultural. De esta forma se intentaba conectar el fenómeno de las subculturas juveniles con un análisis histórico y sociocultural de carácter más general sobre los procesos de formación social. El primer objetivo quedó patente en la atención que el proyecto dedicaba a las prácticas estilísticas o «significantes», a los significados simbólicos y a la exploración de métodos de análisis cualitativos que sirviesen para capturar el significado que tiene la cultura para sus sujetos, su «experiencia vivida». El segundo resulta evidente en la constante puesta en relación de los fenómeno con formaciones más amplias, en la búsqueda de lo que llamamos, tomando las palabras de Willis (1972) (quizás de manera ingenua) las «homologías» entre ellos.

Aunque los estudios culturales tomaron la «cultura» como su punto privilegiado de partida y eran en ese sentido una manifestación muy temprana del «giro cultural» de las humanidades y las ciencias sociales, su objetivo no era sustituir lo que Marx llamó «la determinación en última instancia de lo económico» por la determinación cultural. El objetivo era analizar y comprender la relación entre la serie de las instancias «relativamente autónomas» pero no mutuamente excluyentes designadas como «cultura» y «sociedad». La contraposición de los dos términos que hizo Raymond Williams en sus primeros trabajos resultó en ese sentido esencial para la fase formativa de los Estudios Culturales, aunque, como se insiste en *RR*, entrañaban estilos de trabajo muy diferentes. Sin embargo, a diferencia de investigaciones sociológicas más convencionales, *RR* dio valor tanto a lo simbólico como a lo sociológico («subculturas *y* estilo» en las sucintas palabras de Dick Hebdige, 1979:1), al teorizar sobre las complejas conexiones y mediaciones entre ambos. A lo largo del proyecto, la parte dedicada a las subculturas quedó oscurecida por los amplios cuestionamientos conceptuales que ya entonces estaban provocando un gran oleaje en el universo teórico del Centro de Estudios, entre ellos, la «hegemonía» de Gramsci, la «autonomía relativa» y la «relación imaginaria entre los individuos y las condiciones reales de su existencia» de Althusser así como el *bricolage* [bricolaje] de Barthes y Levi-Strauss. En este sentido, *RR* fue un producto de su tiempo (teórico).

El proyecto sobre subculturas difería tanto de la concepción sociológica dominante de «sociedad» como de la concepción literaria o humanista dominante de «cultura» en tanto cuestionaba de forma constante el nexo entre cultura y poder. ¿De qué forma la desafiliación generacional era un indicador de contradicciones sociales más generales? ¿Cuál era el significado político y la eficacia de los movimientos culturales, en el momento en el que se amplió, por así decir, la definición de «lo político» hasta llegar a abarcar lo cultural? En este contexto específico, los diferentes enfoques del libro comparten, a modo de hilo conductor, cuestiones sobre la valencia política de los «*rituales* de resistencia» [el énfasis es nuestro], la relación entre movimientos sociales altamente estilizados y culturalmente elaborados y las culturas de clase, además de la relación de las políticas culturales con otras formas de contestación social. Todo ello es examinado, por ejemplo, en el análisis del debate

teórico sobre el «espectro de soluciones negociadas y situadas» y en la cuestión de las subculturas como «relaciones imaginarias» o, citando a Phil Cohen (1972: 23), como «resoluciones mágicas».

A menudo, *RR* se ha interpretado como la contribución del Centro de Estudios a la investigación sociológica. Sin embargo, probablemente sea más apropiado pensar el proyecto como el lugar de encuentro de un extenso diálogo *entre* los estudios culturales y las tradiciones sociológicas, diálogo que, por otra parte, estaba ya en curso a un nivel teórico más general. Los textos fundamentales de la sociología y la antropología contribuyeron a la mezcla interdisciplinaria de la cual surgió el particular enfoque teórico del Centro. Los trabajos de Weber, Durkheim, Mauss, la tradición *verstehen* alemana,[1] Dilthey y Schutz, además de Marx y Levi Strauss, estuvieron entre los «textos fundacionales» del Seminario de Teoría. Lo que no se llegó a plantear nunca fue la incorporación de la sociología como una disciplina cerrada cuyos métodos pudiesen ser asumidos y aplicados. La cuestión subyacente era siempre ésta: ¿En qué medida contribuye la sociología al desarrollo de un nuevo enfoque en materia de estudios culturales? ¿Qué aspectos de esta tradición de pensamiento se pueden integrar, junto a otros elementos, en un marco teórico más amplio? ¿Cuáles serían los efectos a nivel analítico y conceptual?

En resumen, este diálogo formaba parte de la búsqueda de un tipo de metodología no positivista, cualitativa y de formas interdisciplinarias de investigación social que se adecuasen mejor al terreno de la cultura y que fueran capaces de encajar ambas tendencias en un proyecto cuyo objetivo fundamental era relacionar el análisis de las formas culturales y los significados sociales con un espectro más amplio de relaciones sociales. Esto no solo requería «hacer trabajo sociológico», sino que había que desenterrar y reconstruir las antiguas tradiciones del pensamiento sociológico para lograr nuestros propios fines, desde una perspectiva que de algún modo estaba fuera de tal «área» de conocimiento. Estas tradiciones fueron en gran medida ahogadas por las corrientes positivistas, parsonianas y funcionalistas del aluvión sociológico americano

---

[1] La corriente *Verstehen* («entender» en alemán) está asociada a Marx Weber que desarrolló una alternativa a la sociología positivista y al determinismo económico en el estudio de la sociedad. En antropología y en la actualidad se refiere a los análisis que intentan entender a los sujetos desde su propio punto de vista. [N. de E.]

de postguerra. Lo que el giro del análisis hacia las subculturas realmente nos permitió hacer fue descubrir lo importantes que eran todas estas preguntas para los estudios culturales que habían evolucionado dentro de la importante (y aún así minoritaria) tradición de los estudios sociales estadounidenses.

Esta tradición incorporaba una gran variedad de trabajos: estudios simbólicos interaccionistas, influenciados por G. H. Mead, que pretendían reconstituir el significado subjetivo o «simbólico» de la acción para los actores de la misma; estudios de caso etnográficos bien enfocados y con un estrecho seguimiento, tal y como se desarrollaron, por ejemplo, en la sociología urbana de la escuela de Chicago; y los métodos relacionados con la observación participante tomados de la antropología social, que requerían la participación activa tanto de grupos informantes como del investigador a fin de esbozar los distintos mundos culturales «desde dentro». Muchos de estos enfoques se habían empleado en estudios sobre comportamientos desviados y delincuencia o sobre otras formas de comportamiento antisocial, en gran parte como manera de corregir enfoques más positivistas. En años posteriores, se respondió a las críticas que les acusaban de excluir al conjunto de la sociedad añadiendo la «reacción social» a la ecuación e incluyendo las etiquetas y significados concretos que atribuían los medios de comunicación y otras entidades y autoridades reguladoras al denominado «comportamiento desviado».

Estas metodologías resultaron importantes para definir el enfoque de los estudios culturales respecto a las subculturas debido al peso que tenían las cuestiones del significado, y porque validaban la experiencia y el punto de vista de los actores, devolviéndoles un nivel de agencia y empoderamiento que no era posible con métodos más objetivos. La sociología americana de la época tendía a repetir que el problema sociológico era «el problema del orden social». Sin embargo, estos enfoques alternativos minaban supuestos tales como el hecho de que la sociedad estuviese constituida por un orden social y normativo del cual solo se desviaba una pequeña minoría por razones «patológicas». Pocos de los casos de estudio presentados en *RR* fueron el resultado de metodologías de observación participante o etnográfica, sino que las explicaciones más «etnográficas» adaptaban estas metodologías a los propósitos de lo que Geertz (1973) denominó «descripción densa».

El supuesto metodológico que subyacía era que los significados debían ser observados desde cerca y relacionados con prácticas concretas, y que los fenómenos culturales debían comprenderse dentro de su total especificidad *antes* de encajarlos dentro de contextos y relaciones más amplias. Con una simple mirada al libro se observará claramente que el aspecto «etnográfico», por así decir, tuvo una importancia crucial para el proyecto, pero que *RR* no podría describirse correctamente solo como «un estudio etnográfico».

Sección II. Desarrollo, críticas y cuestionamientos

Desde su primera publicación, *RR* se ha convertido en piedra de toque de gran cantidad de estudios sobre la juventud, y no solo en el campo algo reducido de los estudios subculturales. De hecho, se incorporó por primera vez a un programa educativo como texto obligatorio en el curso E202 de la Open University del Reino Unido, que llevaba por nombre *Escolarización y sociedad.* No sorprende que tal interés haya sido acompañado de todo un corpus de críticas, como las «post-subculturales» (Muggleton, 1997; Muggleton y Weinzierl, 2003), término con el que se designan algunas de las más recientes. Tal afirmación suscita numerosas preguntas: ¿ha caducado la idea de subcultura tal y como se presenta en este volumen? ¿Era errónea desde el principio? ¿Han cambiado las subculturas de manera fundamental? ¿Ha cambiado sustancialmente también el mundo social con el que intentábamos relacionar las subculturas? ¿Se ha alterado la relación entre las «subculturas» y la sociedad? ¿Necesitamos, por lo tanto, un lenguaje teórico «post-subcultural» que nos ayude a comprender todos o alguno de estos cambios? Estas son las grandes cuestiones en las que se basan, de manera más o menos explícita, total o parcialmente, los planteamientos críticos con *RR.* Y nos servirán también para enlazar con nuestra intención de hacer una sinopsis de las líneas principales de investigación que tales respuestas han generado.

Pese a sus problemas, el discurso de las subculturas ha continuado utilizándose. La segunda edición de *The Subcultures Reader* (Gelder, 2005), publicada recientemente por Routledge, conserva 30 de las 55 contribuciones originales de la primera edición (Gelder y Thornton, 1997) y publica 18 capítulos nuevos. Últimamente, los medios de

comunicación han mostrado una acuciante preocupación con el significado de la capucha (*hoodie),* de la misma manera que lo estuvieron en el pasado con los teddy boys, los mods*,* los rockers*,* los skinheads*,* etc. De hecho, el análisis que hizo el periódico *The Guardian*, de una semana de duración, reconocía este linaje cultural. Incluso uno de los periodistas (McLean, 2005: 3) se dirigió a Angela McRobbie, colaboradora de este volumen, para pedirle un comentario. Esta fue su respuesta:

> Evidentemente, el punto de origen [del fenómeno «capucha» o *hoodie*] es la cultura hip-hop afroamericana, convertida ahora en *mainstream* absoluto y elemento clave del mercado global de la música gracias a Eminem, entre otros. La ropa de deporte e informal, tomada del estilo cotidiano, establece una distancia con el mundo de [el traje de] oficina y el del [uniforme del] colegio. La cultura rap celebra la desobediencia narrando una experiencia de exclusión social. Musical y estilísticamente, se proyecta la amenaza y el peligro además de la ira y la furia. [La sudadera con capucha] es un elemento dentro de una larga lista de prendas de ropa que eligen algunos jóvenes, especialmente chicos, en las que se inscribe un significado que sugiere que «no se van a dedicar a nada bueno». En el pasado, este tipo de apropiación estaba restringida a miembros de subculturas juveniles específicas (las chaquetas de cuero, los pantalones con cadenas, etc.). Sin embargo, hoy en día entra dentro de la norma que los jóvenes muestren sus preferencias culturales y musicales de esta forma, de ahí la adopción de la capucha por parte de chicos de todas las edades, etnias y clases.

La lógica de este argumento, es decir, intentar localizar el «punto de origen» de la capucha, analizar sus elementos estilísticos, sugerir algunos de sus significados (distancia respecto al mundo del trabajo, proyección de amenaza y desobediencia, etc.) parece operar, en términos generales, dentro de la tradición de *RR.* Sin embargo, también la supera de alguna manera, por ejemplo, al decir que la capucha cruza barreras de edad, etnia y clase. Estos dos aspectos, el reconocimiento de lo nuevo sin perder aquello que pueda tener valor de lo anterior, nos parece algo valioso; quizás sea incluso una manera de apuntar algún tipo de conclusión, algo que nuestros críticos no siempre han sido capaces de hacer.

«Biografía / fenomenología / experiencia vivida»

> De una u otra forma, la mayoría de los problemas en el marco de los *rituales de resistencia* se encuentra en el tercer nivel de la teoría, en cómo los sujetos en cuestión viven la subcultura, ya que persiste la sensación de que estas vidas, estas personas y estas identidades no coinciden siempre con aquello que se supone que representan. (Cohen, [1980] 2005: 167)

Stan Cohen fue uno de los primeros autores en denunciar la falta de coherencia entre la «pirotecnia intelectual» de nuestras teorías y el «tono de emoción y satisfacción inmediata» de las acciones situadas de nuestros actores (Cohen, [1980] 2005: 168). Esta objeción no ha parado de repetirse desde entonces y, más recientemente, Jenks (2005: 128) ha afirmado que ejercíamos demasiado «control teórico» sobre las vidas de nuestros jóvenes, si bien otros han interpretado que nuestro trabajo se basaba en la etnografía (Redhead, 1997a: 2). Cohen reafirma elocuentemente, con su teoría, la importancia del enfoque etnográfico en la validación y la autenticación de la perspectiva de los sujetos. Sin embargo, como intentamos explicar antes, la mayoría de nuestros estudios de caso no fueron llevados a cabo mediante una estricta metodología etnográfica de observación. El error nace parcialmente de no haber hecho más clara esta distinción en el libro; en parte también puede deberse a que se suele entender que la tradición de *RR* abarcaba el consistente trabajo etnográfico que Willis (1977; 1978) estaba desarrollando precisamente al mismo tiempo que *RR,* aunque no formara parte del Grupo de Subculturas. Como de costumbre, algunas de las críticas más duras han surgido dentro de casa. Un año después de la crítica de Cohen, apareció como documento de trabajo del Centro de Estudios el texto «Defending ski-jumpers» de Gary Clarke. Criticaba la manera de tratar las subculturas en *Rituales de resistencia* por ser abstracciones cosificadas «esencialistas y unívocas»:

> Cualquier análisis empírico revelaría que las subculturas son difusas, mestizas, y que están diluidas en su forma. Por ejemplo, algunos skins pueden identificarse con valores de elegancia que, según los autores,

> se limitan a los mods. El análisis antropológico de una sola subcultura conlleva la ausencia de las descripciones de los procesos mediante los cuales se sostienen, se trasforman y se entretejen dichas subculturas. De igual manera, el carácter elitista del análisis (es decir, el enfoque sobre «lo original») supone que no se considere ni cómo ni por qué ciertos estilos se convierten en populares (ni tampoco cómo ni por qué dejan de estar de moda) más allá de un debate simplista sobre corrupción e incorporación del estilo original. (Clarke, [1981] 2005: 170)

Aquí, el asunto crucial es evaluar si hubo una tendencia a «esencializar» las subculturas o si eran, en efecto, movimientos más cohesionados de lo que son ahora. Puede que ambas afirmaciones sean verdaderas (estas son las cuestiones que analizaremos más abajo). Desde luego, la crítica que Clarke hace al «esencialismo» parece anticipar futuras evoluciones teóricas. Posteriormente, estas objeciones se convirtieron en una de las críticas favoritas del postmodernismo, a menudo combinadas con la reivindicación de investigaciones más fundamentadas y empíricas (Muggleton, 1997: 167). Sin embargo, pocos estudios se han aventurado más allá de la crítica para llevar a cabo investigaciones sobre los mundos subjetivos de los miembros de una subcultura. Nos constan tres: un estudio de observación de David Moore (1994) en el que participó un pequeño grupo de skinheads de Perth, al oeste de Australia; el estudio «neoweberiano» basado en entrevistas de Muggleton (2000), diseñado para analizar «el significado posmoderno del estilo»; y el estudio «etnográfico multimétodo» de Hodkinson (2002: 4-5) sobre la cultura *goth* [gótica], en la que utilizó su propia condición de «miembro crítico». Los tres son interesantes, los tres son diferentes y los tres acaban afirmando algunos aspectos del enfoque de *RR,* aunque también lo trascienden en nuevos sentidos. La siguiente conclusión general del estudio de David Moore (1994: 143-144) es un bello ejemplo de la coexistencia de elementos antiguos y nuevos:

> Ser skinhead comporta una interacción constante entre el nivel subcultural, que se expresa en las peleas, la bebida y la afición por las mujeres, y que se juzga específicamente a partir de criterios de autenticidad; y el nivel personal, caracterizado por «echarse unas risas», tomar algo tranquilamente y mantener relaciones sentimentales de larga duración, y que es medido en términos de sinceridad.

En su conclusión, Muggleton (2000: 162-3) se queda también con elementos tanto antiguos como nuevos. Encontró que las subculturas no eran «ni las entidades de clase obrera, organizadas en grupos y altamente cohesionadas del tiempo lineal de postguerra» ni los «híbridos amorfos», difusos, individualistas, liberales, al margen de las clases, de la «era subcultural postmoderna», sino que son

> [M]anifestaciones de expresión individual, de autonomía y de diversidad cultural [...] estas características son afines a los valores bohemios que a partir de la postguerra y cada vez más definen las experiencias de grupos de jóvenes de clase obrera y de clase media-baja. En este sentido, la emergencia de una sensibilidad subcultural postmoderna (o liminal) de clase obrera (y su convergencia con los valores de clase media-alta) puede remontarse a principios de los años sesenta. (Ibídem: 167)

Puede que sea algo extremo atribuir la convergencia de clases en el terreno de la sensibilidad subcultural a los años sesenta, época en la que las subculturas parecían estar aún más claramente articuladas en torno a culturas de clase más amplias. Solo en el post-punk de los años ochenta se aprecia algo de «convergencia de clase y género», especialmente en la cultura rave y club. Dicho esto, hay mucho con lo que estar de acuerdo en la argumentación de Muggleton.

Por último, Hodkinson (2002: 196) encontró que la escena gótica se caracterizaba por su noción reconceptualizada de subcultura, que acentuaba la «particularidad relativa», el acceso a un sentido de «identidad», un cierto grado de «compromiso» y la relativa autonomía de su actividad. A diferencia de los «bohemios» de Muggleton, los góticos «se caracterizaban más por su contenido que por su flexibilidad» (ibídem). Esta afirmación podría respaldar algunas de las antiguas nociones de «subcultura». Sin embargo, también se podría entender a los góticos como una especie de regresión atípica a las formas subculturales de periodos anteriores. Sin embargo, su libro evitó tratar los problemas reconocidos por él mismo como los «problemas clave de la teoría subcultural»: la definición de las subculturas como una «expresión espontánea de contradicciones estructurales compartidas»; la noción de resistencia; el falso contraste entre «la autenticidad» y «la influencia de los medios de comunicación y el mercado» o «el afán de lucro».

Todos estos trabajos son interesantes y demuestran la existencia tanto de cambio como de continuidad entre las «antiguas» subculturas y el nuevo mundo «post-subcultural». Sin duda, todos ellos aportaron testimonios mucho más completos de las experiencias vividas por los «sujetos» subculturales que los que ofrecimos nosotros en *RR* y llegaron al fondo de la crítica basada en la falta de autenticidad etnográfica. Pero, más allá de esto, ¿qué sacamos en claro del panorama general? ¿Están bien relacionadas estas subculturas, analizadas empíricamente, con los cambios políticos, económicos y socioculturales de sus respectivas épocas? La respuesta es que no y que, en ocasiones, ni siquiera lo están. Lo cual no resulta especialmente sorprendente, ya que se trata de un problema endémico que afecta a los estudios etnográficos. Generalmente, el objetivo principal es «contar las cosas tal y como son». Las experiencias vividas suelen elevarse a un nivel privilegiado de explicación y análisis. De hecho, a veces se piensa, en un terreno teórico, que no es posible conectar experiencia vivida con realidad estructural. Acertada o desacertadamente, esto último era justo la aspiración de los estudios culturales y la razón por la cual *RR* no era solo un estudio etnográfico. Por eso resulta extraño que se haya propuesto tal camino como desarrollo crítico de nuestro proyecto.

En este sentido, vale la pena recordar que la obra de Stan Cohen que nos influyó de manera más decisiva —su libro sobre los mods y los rockers (Cohen, 1973)—, *combinaba* un enfoque etnográfico con otro muy marcado sobre «las etiquetas» y «las reacciones de la sociedad» cristalizadas en el cuerpo policial, los medios de comunicación y otros órganos disciplinarios. Fue la combinación de ambos elementos lo que tuvo un gran impacto en nuestro pensamiento (y llevó a evoluciones conceptuales decisivas en *Policing the Crisis*). También merece la pena recordar que el tan celebrado estudio etnográfico de Paul Willis sobre los «chavales»[2] británicos en *Learning to Labour* tuvo tanto éxito precisamente porque trascendió los anteriores estudios etnográficos sobre la educación como el de Hargreaves (1967) al intentar abordar una

2 *Lads* en el original. Aunque el significado original de *lad* no es otro que «hombre joven», este término se utiliza principalmente en Reino Unido para designar a un tipo de joven varón normativo que se comporta de acuerdo a determinados patrones de conducta tradicionalmente estipulados para su edad y género, por ejemplo, beber cantidades ingentes de alcohol o tener una vida (hetero)sexual muy activa. Este tipo de comportamiento normativo está estrechamente relacionado con un sentido de pertenencia a la clase popular u obrera. [N. de la T.]

cuestión mayor: «¿Por qué los chavales de clase obrera acaban eligiendo trabajos de clase obrera?». Dicho de otra forma, Willis intentaba comprender la reproducción de clase a través de los vínculos («homologías») que establece la educación entre las experiencias vividas de los chicos y la estructura más general de clases y culturas. Su conclusión supuso una contribución teórica al debate que surgía entonces entre la interdependencia de clase y género (por ejemplo, el hecho de que los chavales británicos de clase obrera rechazasen la feminidad de la burocracia y el trabajo de oficina en favor de la masculinidad del trabajo pesado perpetuaba su destino en términos de clase); cabe destacar que, en este contexto, tal contribución se ha reconocido menos de lo que se merece. En cualquier caso, desde los estudios culturales se concibió el análisis de las subculturas como medio de dirigirse a este terreno mucho más vasto, terreno que ciertamente los estudios más recientes sobre subculturas desde el ámbito etnográfico no han tenido la ambición de abordar. Por esta razón, la mayoría de ellos no toca la problemática tratada en *Rituales de resistencia.*

Clase y subculturas: ¿Determinismo tosco o demasiada indeterminación?

Nuestra teoría de la relación entre clase y cultura fue uno de los primeros motivos de crítica de *RR.* Por ejemplo, Ros Coward (1977), entonces miembro del Centro de Estudios, nos acusó de adoptar una visión «de expresión» de la relación entre clase y cultura (lo cual quería decir que la última era un mero reflejo de la primera, que es determinante) y que por lo tanto no dotábamos a la cultura de autonomía propia. Sin embargo, Colin Sparks (también de la época del Centro) nos acusó del «pecado» contrario: de abandonar una ortodoxa concepción marxista de la determinación económica en favor de un marxismo *cultural* (Sparks, 1977). De cualquier forma, tanto si pecamos de determinismo reductivo como de indeterminación, la importancia conferida a la clase ha seguido siendo objeto de críticas posteriores, con razón o sin ella. Es posible que la organización de las culturas de acuerdo con la clase social fuese más visible y también más sólida en aquella época. Quizás las alusiones a la clase social se hicieron de manera demasiado simple y con los recursos teóricos que utilizábamos entonces, de manera diferente a como se haría en este momento. Las evoluciones en teoría están también sujetas a los dictámenes de la moda, y, después de todo, desde

los años setenta nos ha inundado un verdadero torrente teórico. Quizás se produjo una combinación de todos estos elementos. Sin embargo, cabe insistir en el hecho de que nunca formó parte de nuestro proyecto una simple explicación del fenómeno de las subculturas basada en el sistema de clases. Muchas de las teorías del libro nacieron precisamente de un esfuerzo sostenido por pensar y elaborar conexiones entre las subculturas y las clases *sin reducir simplemente lo uno a lo otro.* Además, muchas otras dimensiones teóricas (generación, raza y género) cuyo desarrollo generó un gran entusiasmo en décadas posteriores aparecen ya en el volumen (algunas, como el género, como producto de la crítica interna), aunque ahora puedan parecer poco desarrolladas.

¿Cómo vemos esta cuestión en el presente? ¿Cómo ha evolucionado este debate? Las sociedades postindustriales contemporáneas son ahora mucho más individualistas, están más fragmentadas socialmente y son más plurales que en los años sesenta y setenta. En consecuencia, la clase y la cultura están mucho más desarticuladas que antes y el terreno de las subculturas se ha convertido en algo mucho más difuso de lo que era entonces. Es posible que se haya producido también un cambio en la naturaleza misma de la estructura de las clases sociales durante la transición de la sociedad industrial a la sociedad postindustrial. No cabe duda de que Gran Bretaña parece estar «en tránsito» entre una forma más antigua de estructura de clases, engastada en los procesos históricos de formación social, y un modelo de clase más «estadounidense» o «transatlántico», más basado en el dinero y en el estilo de vida que este puede procurarse. La clase social ya no puede considerarse un factor primario en la producción o explicación de «soluciones» estilísticas.

Sin embargo, si nos preguntamos si las clases han desaparecido como categoría significativa a la hora de pensar el orden social, la respuesta es un «no» rotundo. Las divisiones de clase no solo existen, sino que continúan ejerciendo una enorme influencia sobre las oportunidades de las personas en todos los ámbitos de la vida; influencias que, por otra parte, se transmiten a través de las generaciones y se integran en el orden social. De hecho, la clase resurgió en los años ochenta, a menudo como forma de pensar en el *des*orden social. Nos referimos aquí al debate generado en torno a la clase marginal o «subclase» [*underclass*] que los conservadores en general definieron como una «subcultura del no-trabajo, la criminalidad y la ilegalidad»

(Morris, 1994: 86). La «subclase» se convirtió en un término clave en los discursos thatcherianos, que constituyeron la fuerza política principal en la desarticulación de antiguos órdenes y formaciones de clase. El término fue ampliamente adoptado tanto en el espectro político como en el discurso académico como vehículo para pensar en la «nueva pobreza» y en la creciente desigualdad que trajo consigo la desindustrialización (Murray, 1984 y 1990; Dahrendorf, 1985; Morris, 1994; Wilson, 1978 y 1987; Auletta, 1982). No podemos detenernos aquí a analizar los detalles del debate: sus orígenes históricos, los lazos entre estructuras y culturas y entre raza y clase que lo cimentaban (véase Wacquant, 2002). De forma general, los conservadores preferían las explicaciones de tipo cultural y los liberales las de tipo estructural. Sin embargo, para nosotros lo relevante es que el debate supuso un intento de abordar las enormes transformaciones de la sociedad postindustrial. Nuestro afán por relacionar las subculturas con estos cambios implicaba inevitablemente entrar en este debate y en la «nueva» realidad que se intentaba (aunque inadecuadamente) describir, comprender, y explicar. Como apuntó McRobbie (1998: 3-4), ya en los años noventa, aunque las clases sociales eran «una macroestructura móvil» de opciones de vida, «aún ofrecían un mapa con toda una serie de oportunidades, expectativas y resultados».

La ceguera ante el género y las «chicas desaparecidas»

Otra de las críticas recurrentes que se le han hecho a *RR* es la falta de consideración de los debates en torno al género. Visto en retrospectiva desde la perspectiva del feminismo contemporáneo, dicha crítica resulta dolorosamente evidente. Pese a los esfuerzos por abordar el tema (véase McRobbie y Garber, y también Powell y Clarke), resulta un hecho abrumador que las mujeres jóvenes quedaron marginadas tanto en las subculturas juveniles como en nuestros esfuerzos de formular teorías sobre ellas. Ni el género ni la sexualidad se emplearon en el libro como ejes estructuradores, en el sentido que más tarde adquirirían. Esto llevó a prestar atención, exclusivamente, a los jóvenes varones dentro de las subculturas y a no darnos cuenta de que, ocupándonos solo de los chicos y de los lugares mayoritariamente de ocio donde trascurrían sus actividades, no éramos capaces de abordar la importancia teórica de los lugares que no estudiábamos y, con ellos, la importancia del género. Desde entonces, hemos sido

testigos de la creciente atención que se ha prestado a las jóvenes tanto en ámbitos públicos como domésticos, además de la mirada propiamente «de género» «sobre el hombre y las masculinidades», campos ambos no limitados en absoluto al estudio de las subculturas juveniles.

A principios de los ochenta, Dorn y South ([1983] 1999: 35) ya identificaron la necesidad de que «las circunstancias, las culturas y las conciencias» de chicos y chicas «fuesen repensadas en relación con [una noción ampliada de] la división social del trabajo». Con esto se referían a un modelo de comprensión que resaltase el género e incluyese el mundo «privado» de la familia, de lo doméstico, del cuidado de los niños y de las relaciones sexuales, además del sector servicios y de la economía sumergida.[3] Una vez las académicas feministas comenzaron a exponer con fuerza el mundo de las mujeres a esta nueva mirada de género, resultó casi inevitable replantearse el enfoque de las subculturas, más antiguo y limitado. Era imposible entender completamente la vida de una mujer sin tener en cuenta las relaciones familiares, la responsabilidad del cuidado de los hijos y el mundo del consumo doméstico y, cada vez más, la incorporación de la mujer a la economía así como la «feminización» de la mano de obra; todo ello también influía en el estudio del hombre de tal manera que, una vez incluida la dimensión doméstica, se pasó rápidamente de hablar de «estudios de las mujeres» a «estudios de género». Dentro de lo que podríamos denominar el campo de estudios de la juventud (a diferencia del campo de estudios subculturales), la profundidad de este replanteamiento produjo una gran cantidad de excelentes estudios. Por ejemplo, el minucioso trabajo de Christine Griffin (1984) sobre mujeres jóvenes en tránsito de la escuela al empleo —que se hacía eco del clásico análisis de los «chavales» británicos de Willis (1977) en *Learning to Labour*— o la fascinante incursión de Bev Skeggs (1997) en las feminidades «de clase» de un grupo de mujeres de clase obrera.

Dentro del dominio específico de los estudios culturales, la persona que se entregó a este reto de manera más persistente (planteado originalmente por Garber y McRobbie en este volumen) ha sido la

3 Sin embargo, no deberíamos olvidarnos (aunque nosotros lo hicimos entonces) de que el primer ensayo seminal de Phil Cohen, que concebía las subculturas como «soluciones mágicas» ante las contradicciones de clase, también las veía como sistemas simbólicos generacionales cuya función era resolver el conflicto intergeneracional dentro de las familias, ahora nucleares, de clase obrera (Cohen, 1972: 22).

propia McRobbie. Ante aquella crítica, se dedicó a explorar las potencias y límites del análisis subcultural cuando aborda la sexualidad, los espacios diferentes (y definidos por el género) de las chicas jóvenes y las diferentes formas de resistencia y adaptación. Inicialmente, esto implicó hacer un seguimiento de las chicas en el ámbito doméstico y de la cultura de «las mejores amigas y los dormitorios», más que dentro de agrupaciones subculturales específicas, «pandillas» y lugares de ocio. McRobbie defendía que su mayor presencia en la esfera privada adelantaba sus futuros papeles de madres y esposas. La escasa oferta de ocio para sus madres, en las etapas posteriores del ciclo vital, se presagia ya en la importancia que adquiere echarse novio, pasar las tardes con él en casa y reservarse para el matrimonio (McRobbie, [1980] 1991 a: 33). En esta época, el discurso del «individualismo romántico» (McRobbie, 1991b: 131) que ella identificaba con asegurar y retener el amor de un buen chico, parecía ser el eje ideológico de esta versión tradicional de la feminidad: «La filosofía *par excellence* de la chica adolescente» (ibídem; énfasis en el original). Esta filosofía se expresaba con elocuencia en la revista para chicas más popular del momento, *Jackie.* Observó también un componente ideológico de la feminidad adolescente que tenía que ver con la importancia de salvaguardar la decencia sexual y lo que esto conllevaba para las chicas, que debían evitar beber en exceso o tomar drogas (McRobbie, [1980] 1991a: 29).

Estas observaciones proporcionaron algunas de las nuevas coordenadas del enfoque de género: el uso doméstico del tiempo de ocio, la importancia de los grupos de amigas, del romance y de los novios, o las revistas para chicas, todas ellas vías que abrió McRobbie sin alejarse de la manera original de comprender las subculturas de *RR.* Inicialmente, su estudio compartía algunas de las preocupaciones originales del proyecto de *Rituales de resistencia.* Por ejemplo, la resistencia ocupaba un papel importante (al menos, en la medida en la que era posible en estos espacios, material e ideológicamente restringidos). Sin embargo, McRobbie argumentó entonces que la «cultura» de las chicas tendía a celebrar solamente aquellos aspectos de la feminidad (el romance, la moda y la belleza) que eran también el origen de su opresión. Sus trabajos posteriores desarrollaron estas nociones y su línea de pensamiento, tal y como veremos más tarde (en la sección III).

Dentro del campo de las subculturas, apenas surgió ningún trabajo más de relevancia que tratase el tema de las mujeres jóvenes. Puede que este hecho, como sugerimos antes, se debiese a que el trabajo importante había comenzado a emigrar a otro campo.[4] Sin embargo, dentro de la criminología se realizaron estudios significativos sobre las chicas jóvenes y las bandas callejeras. El giro hacia un enfoque de género de «la banda» (un enfoque establecido en estudios sobre la delincuencia) puede haber coincidido con una evolución en la cultura de algunas mujeres jóvenes y urbanas que se alejaron del enfoque romántico y doméstico que describía McRobbie. Sin embargo, cabe recordar que en EEUU, donde se llevaron a cabo la mayoría de los estudios de este tipo, la teoría subcultural y el estudio de las bandas callejeras siempre han estado estrechamente relacionados. Albert Cohen (1955) formuló su «teoría clásica de las subculturas» en un libro subtitulado *The Culture of the Gang* [La cultura de la banda]; la respuesta de Cloward y Ohlin (1960) llevó por título *A Theory of Delinquent Gangs* [Una teoría de la banda criminal]. Los estudios centrados en las mujeres dentro de estas bandas incorporan de manera absolutamente central cuestiones sobre el comportamiento basado en el género y las normas. ¿Se comportan las chicas de manera similar o de manera diferente a los chicos dentro de estas bandas? ¿Refuerzan o subvierten los esquemas convencionales de género? ¿Qué desvela esto sobre las relaciones contemporáneas de género? En su pionero estudio etnográfico sobre las chicas pertenecientes a bandas callejeras neoyorkinas, Campbell (1986: 266) concluyó que, «aunque las chicas aparecen cada vez más como hermanas dentro de la banda y cada vez menos como las novias de los gánsteres», seguían siendo «anexos de la banda masculina», sujetas al control y a las restricciones de los hombres. «Dentro de la banda, sigue habiendo "chicas buenas" y "chicas malas", marimachos y mujeres marginadas. A las chicas se les dice cómo tienen que vestirse, se les permite pelear y se les anima a ser buenas madres y esposas fieles». En su estudio posterior, Miller (2002a: 442) encontró también una «jerarquía de género propia» además de numerosas creencias contradictorias sobre la igualdad de género. El aspecto más controvertido era el significado de la igualdad de género, que parecía consistir en cruzar la división de género, identificarse con la masculinidad y ser aceptada como igual por los hombres integrantes de la banda (de ahí el título deliberadamente

4 Hemos ignorado a propósito la creciente literatura sobre las *riotgrrrls* (por ejemplo, Gottlieb y Wald, 1994; Kearney, 1998; Piano, 2003) porque para nosotros, el hecho de que fuesen de clase media y manifiestamente políticas las situaba dentro de la contracultura y no de la subcultura.

provocativo de su libro, *One of the Guys* [Uno de los tíos] (Miller, 2001). Si las mujeres dentro de las bandas «performan la masculinidad» [*doing masculinity*] (Miller, 2002a y b) o la «feminidad de la "chica mala"» (Messerschmidt, 2002), ambas nociones apuntan a cambios importantes en la naturaleza de la cultura femenina contemporánea y en las relaciones de género, además de señalar el impacto del feminismo contemporáneo en los estudios sobre la juventud. Sin embargo, en el Reino Unido se ha llevado a cabo muy poco trabajo comparativo de este tipo. Puede que este desplazamiento apunte, en términos generales, a la reaparición, y quizás a la profundización, de la división en los estudios sobre la juventud entre el extremo del espectro criminal, delincuente y antisocial y el foco en la cultura urbana popular influenciada por los medios de comunicación. Hace mucho que Dick Hebdige predijo este fenómeno al hablar de «dos grupos de imágenes: los lóbregos retratos de los delincuentes juveniles» y los «joviales cameos de la vida adolescente» que «reverberan, se alternan y a veces se cruzan» (Hebdige, [1983] 2005: 295). Lo que falta para nosotros en estos estudios sobre chicas dentro de bandas callejeras es un profundo interés en las cuestiones culturales y en el significado simbólico del «estilo» de las bandas.

Dentro del postmodernismo: de la subcultura a las «culturas de club»

La observación de McRobbie de que llevar capucha transciende «las fronteras de edad, etnia y clase» es coherente con la idea post-subcultural de que las limitadas subculturas basadas en la clase no son capaces de captar (si es que alguna vez lo fueron) la mayor flexibilidad que se evidencia en las agrupaciones contemporáneas de jóvenes. Ha habido muchos intentos de redefinir estos grupos que aparentemente están menos vinculados de manera estructural: ya no son subculturas sino «neotribus» (Bennett, 1999) o parte de los «nuevos movimientos sociales» (Martin, 2002). La idea más común es que las subculturas se transformaron en «culturas de club». Según Steve Redhead (1997b: x), un defensor clave de esta idea, en algún momento entre la llegada del punk en los años setenta y la emergencia de la cultura rave en los años ochenta, «la importancia de la "subcultura"» pasó a la historia. Según el autor, el nuevo ambiente político individualista y neoliberal que inauguró el thatcherismo requería sustituir lo que él denominó el proyecto marxista del CCCS por nuevas teorías postmodernas. El «mejunje»

resultante (Redhead, 1993a y b; Redhead, 1995; Redhead, 1997 a y b; Redhead *et al.*, 1997) era más una mezcla ecléctica que un intento sistemático de desarrollar nociones fundamentales (que a menudo solían reaparecer para rellenar lagunas conceptuales).

El trabajo de Thornton (1995: 8) sobre las culturas de club, enormemente admirado y sin duda la mirada más completa e innovadora dedicada al fenómeno, es un ejemplo de experimentación de nuevos conceptos dentro del, en términos generales, marco «moderno». Desarrolló así su estudio porque observó que el marco teórico heredado de Birmingham era «empíricamente impracticable» y porque había eligido como objeto de análisis empírico a los fieles asistentes a clubs y raves, «comunidades con un solo propósito en común y fronteras fluidas» (ibídem: 3) y no grupos definidos por estilos concretos. También se debió a la importancia que se le daba a «compartir un cierto gusto musical» (ibídem) dentro del grupo. Esto la llevó a adaptar de manera enormemente innovadora las nociones de Bourdieu sobre capital cultural y distinción y a reconceptualizar las subculturas como culturas del gusto. Dentro de este nuevo marco, se utilizó el término «subcultura» para definir «aquellas culturas del gusto que los medios de comunicación etiquetan como "subculturas"» (ibídem: 8) y el término «subcultural» pasó a ser un sinónimo de «aquellas prácticas que los *clubbers*[5] llaman prácticas *underground* [«subterráneas», alternativas]» (ibídem). Lo cual significaba que «las ideologías subculturales son un vehículo mediante el cual la juventud imagina a su grupo social y a los demás, reafirma su carácter distintivo y afirma que no son miembros anónimos de una masa indiferenciada» (ibídem: 10). Dicho de otra forma, en la medida en que los jóvenes *performan* con éxito las prácticas ideológicamente asociadas con la élite subcultural (ser guay, estar «a la moda», conocer a la gente adecuada, diferenciarse de lo *mainstream,* etc.), utilizándolas para marcar su «distinción» del resto de la gente, se podría hablar de que poseen y emplean *capital subcultural* (ibídem: 11). Sin embargo, debido a la centralidad de la música en «los mundos subculturales de la juventud» y a que «la edad es el factor demográfico más significativo en materia de gusto musical», el capital subcultural se diferencia del capital cultural (que definió Bourdieu) en que está menos atado a la clase social a la vez que está más ligado a los medios de comunicación.

---

5 Un clubber es la persona que asiste a los clubs nocturnos de ocio y baile. [N. de E.]

Debido al interés en las culturas de club y en el desarrollo de nuevos conceptos con los que entenderlas, se ha producido una cierta tendencia por parte de pensadores postmodernos como Redhead a adoptar la obra de Thornton como parte de la misma crítica postmodernista, esto nos parece un error. El viraje de Thornton hacia Bourdieu es conceptualmente aventurado, pero su trabajo se mantiene claramente dentro del campo moderno y no del posmodernista. Además, se propone responder a una pregunta diferente a la planteada por la tradición de *RR*. En términos generales, su pregunta es: ¿cuáles son los procesos sociales que producen (y utilizan) «valor subcultural»? La nuestra era: ¿qué significan los diferentes «modos de vida» subculturales? Mientras nosotros partíamos de una definición más antropológica de cultura (como «sistemas de significado» y «modos de vida»), Thornton parte explícitamente de la idea de que las subculturas producen algo de valor que puede utilizarse para marcar la «distinción» o crear «capital subcultural». Ambos enfoques son válidos, aunque se han generado en climas teóricos muy diferentes. Tienen en común la orientación hacia las relaciones de poder: la nuestra dirigida a la relación entre las subculturas y las «macrorrelaciones» de poder, y la de Thornton (a través de una etnografía detallada) hacia la «micropolítica» de un espacio de ocio juvenil, o, utilizando un término de Bourdieu, de un «campo cultural».

¿Qué sacamos en claro, entonces, de este «momento de las culturas de club»? ¿Qué tiene de nuevo? ¿Cuánto de generalizado está? ¿Supone un cambio de paradigma? La teoría postmoderna que sostiene la obra de Redhead y compañía es útil para desestabilizar lo establecido, romper los límites y destruir las categorías existentes. Nos alerta sobre la nueva fragmentación social y los procesos de difusión cultural, al situar lo que podríamos denominar las «viejas» cuestiones subculturales dentro de la naturaleza de las intersecciones múltiples del mundo contemporáneo. Nos permite acercarnos de nuevo al fenómeno y ver lo que nos habíamos dejado en el tintero. Y lo que es más importante, revela nuevas «verdades». Pero paradójicamente, al revelar nuevas verdades, también se pierde algo. Sin duda, catalogar y describir la nueva fragmentación e hibridación cultural es necesario y requerimos de nuevas herramientas y conceptos para hacerlo (sea o no el término «postmoderno» el más apropiado para englobar estos cambios conceptuales). Sin embargo, es igualmente importante intentar averiguar de dónde vienen estas cosas, cómo y por qué surgen y con qué procesos sociales y culturales más

amplios están relacionados. Los críticos pueden considerar estas preguntas como «modernas» clásicas, dentro de una gran narrativa única. Pero deberían tener cuidado con confundir una descripción de cómo es el mundo con la manera en la que debe ser analizado y explicado. Cabe pensar que algunos procesos sociales han servido de base para una evolución histórica hacia este tipo de realidades culturales nuevas, realidades más fragmentadas, más difusas, más híbridas y más mediatizadas. Estas nuevas realidades corresponden con la evolución descrita por Thornton de las subculturas de clase, que se convirtieron en culturas de club «basadas en el gusto». ¿Qué factor ha causado este «giro» en la cultura urbana juvenil? ¿Cómo se articula en relación con otros procesos sociales y culturales más amplios? No hace falta estar completamente de acuerdo con Jameson (1984) cuando propuso que el postmodernismo *es* la lógica cultural del capitalismo tardío para darnos cuenta de que la cultura postmoderna no surgió de la nada. Es imposible que no guarde ninguna relación con los grandes cambios que se han producido en el capitalismo tardío: las nuevas sociedades de mercado que han surgido en el mundo desarrollado, la mercantilización de la cultura asociada a este hecho, el cambio en la producción de bienes materiales a productos culturales, el desarrollo del consumo masivo, el papel cada vez más importante de las industrias culturales y las nuevas tecnologías, y la globalización. Algunas obras recientes ciertamente afirman tal relación. Martin Roberts (2005: 575), en un amplio y provocativo ensayo, conecta «la creciente globalización de las subculturas» con las nuevas economías culturales y los regímenes de acumulación global que surgieron en los años ochenta. Por ponerlo en nuestras palabras, que revelan nuestra predilección por las interpretaciones sintomáticas, nos gustaría simplemente preguntar: «¿De qué es síntoma el posmodernismo en las subculturas?».

Sección III. Trayectorias o «¿Y ahora a dónde vamos?»

En vez de abordar directamente estas cuestiones, puede que sea más útil acercarse a ellas de manera indirecta preguntándonos a dónde se dirigió posteriormente el impulso de *Rituales de resistencia.* Esto podría mostrar cómo hicimos para responder a tales cuestiones desde la perspectiva de nuestro proyecto; sin embargo, dadas las limitaciones de espacio, solo nos resulta posible hacerlo de manera indicativa.

Policing The Crisis y el análisis coyuntural

Una respuesta corta sería *Policing The Crisis (PTC)* (Hall *et al.*, 1978). *PTC* desarrolló muchas inquietudes del trabajo anterior y, en el proceso, las transformó. Aunque raramente se han considerado los dos libros como parte de un proyecto relacionado, ambos deberían concebirse de manera conjunta, en una secuencia conectada. *PTC* analiza el pánico moral relacionado con la juventud y la delincuencia. Sin embargo, intenta colocar las políticas raciales en el centro de la historia, poniendo en relación un evento aparentemente insignificante con un análisis de la coyuntura política. Comienza con el «prisma» que ofrece un pequeño y sórdido crimen en los desoladores espacios dominados por la pobreza urbana, velada por la precariedad de los centros urbanos, la etnia y la raza. Traza la transición del bienestar y la abundancia y «la juventud como metáfora del cambio» al desarrollo de una crisis de la autoridad social y el crecimiento del «pánico moral», a la rebeldía juvenil, a los asaltos, a la delincuencia callejera negra y a los «enemigos del Estado». En resumen, ofrece una narración del viraje al momento excepcional que tuvo lugar a finales de los años setenta. Concluye con una observación directa de la brecha abismal en la que se convertiría el thatcherismo (observación que, dicho sea de paso, *PTC* realizó de forma inquietantemente profética). En cuanto a la cultura juvenil, este fue el «momento del punk»: «El apocalipsis estaba en el aire y la retórica del punk estaba empapada [...] de imágenes de archivo de la crisis y del cambio repentino» (Hebdige, 1979: 27). También fue el momento del reggae y de lo que Paul Gilroy (1987: 197) denominó en Gran Bretaña la emergencia de «expresiones de la comunidad negra [...] que se habían consolidado alrededor del lenguaje y las políticas rastafaris entre 1972 y 1981».

De forma similar a *PTC, RR* también proporcionó un «análisis coyuntural», si bien no estaba tan bien desarrollado a nivel teórico. Aunque ponía en tela de juicio algunos de los aspectos de la denominada «tesis del bienestar», dio por sentado que la abundancia de postguerra, el desarrollo de los medios de comunicación, el nacimiento del rock-n-roll, la nueva cultura popular comercial, la primera revolución en el consumo de los años cincuenta y sesenta y lo que Richard Hoggart denominó la «americanización» en *The Uses of Literacy* [Los usos de la literatura] (1958) definían una nueva coyuntura. Esto fue lo que proporcionó las «condiciones culturales de existencia», relevantes para el nacimiento de

una serie de «movimientos» juveniles distintivos (véase, por ejemplo, Chambers, 1985: 7). Aquellos que participaron de las subculturas fueron los primeros en incorporarse a la «guerra semiótica de guerrillas» de Umberto Eco (1972: 121), mientras crecían dentro de mundos sociales específicos que formaban parte de una sociedad en rápida transformación. Por mucho que los mitos del consumismo y el aburguesamiento intentasen constituir mágicamente a la «juventud como clase», es falso que no tuvieran una historia propia. Por lo tanto, la tarea consistía por una parte en comprender cómo experimentaban este mundo cambiante y cómo actuaban en él y, por otra parte, cómo estaban posicionados socialmente tanto por él como dentro de él: eran «sujetos» que sin embargo estaban también «sujetos» a estructuras más amplias e historias más largas. En general, tanto los momentos interpretativos como los de contextualización son inevitables en los estudios culturales, los cuales, como argumenta Larry Grossberg (1997: 7) son siempre «radicalmente contextuales» (véase también Morris, 1997). *RR* hacía énfasis en la agencia y *PTC* en la historia y en las estructuras. Sin embargo, la difícil tarea de relacionar ambos aspectos con «las relaciones sociales totales», que muchas de las críticas que hemos recibido interpretan como «conceptualmente imperializante», no podía dejarse de lado por el simple hecho de sumergirse empáticamente en el fenómeno.

Por tanto, en *PTC* no nos propusimos profundizar en la dimensión etnográfica, aunque ésta habría sido una vía alternativa legítima e instructiva (véase, entre otros, Les Back, 1996). En cambio, nos interesaba más esbozar un camino crítico/analítico, a partir de una serie de casos y eventos históricos «concretos» entendidos en su especificidad descriptiva y «vivida», por medio de una sucesión de marcos conceptuales de significado y de niveles institucionales («numerosas determinaciones») que sirvieran como distintas fases de análisis de un «momento» o coyuntura particular de la formación social. Si bien es cierto que muchos teóricos subculturales relacionan de manera imprecisa los fenómenos que estudian con tendencias sociales más generales, también es cierto que pocos de ellos escogen como objeto de análisis el engranaje de un nivel con el otro (el costoso seguimiento de diferentes «niveles de determinación» interdependientes entre sí) en una coyuntura particular.

Las culturas de la diáspora negra y las políticas raciales

Así, *PTC* era tanto un análisis coyuntural como parte de una trayectoria que, a través de enfoques divergentes y críticas internas, pretendía escribir el capítulo ignorado de las expresiones de las culturas de la diáspora negra y de las políticas raciales. Este era ya un eje significativo de *RR*, sobre todo del texto de Hebdige, «Reggae, rastas y rudies», y del de Chambers, «Una estrategia para vivir». Después, fue considerablemente ampliado en trabajos posteriores de estos autores (Hebdige, 1979 y 1987; Chambers, 1985) así como de Gilroy (1987). En este periodo también se realizaron estudios estratégicos sobre el polémico tema de la raza y del control policial (por ejemplo, Jefferson, 1988, 1991 y 1992; Gilroy, 1982; Sim, 1982). Culturalmente hablando, a finales de los años setenta tuvo lugar un momento significativo de «convergencia». Hebdige (1979: 69-70) se dedicó a hacer un seguimiento de lo que él mismo había definido como «una dinámica especialmente inestable [una] dialéctica congelada [...] entre la cultura blanca y la negra». Gilroy, por su parte, hizo un seguimiento del camino más autónomo de la cultura negra británica. En los primeros años que siguieron al armisticio de postguerra, afirmó que los emigrantes «carecían de una cultura única y cohesiva que pudiese unirlos» (Gilroy, 1987: 161). La transición al estatus de «migrantes» [desde el de miembros de la Commonwealth] y la consolidación de una presencia negra en las ciudades aún relegaba a los negros a «una presencia ambigua dentro de la cultura popular de la "sociedad de acogida"» (Gilroy, 1987: 160). La experiencia de la discriminación «racializada» combinada con un proceso de intercambio transatlántico proporcionó una «matriz atlántica negra» de la cual surgió una diáspora británica negra, distintiva y sincrética, que empezó a emerger en las ciudades de toda Gran Bretaña en los años setenta. Esta se articuló alrededor de una emergente identidad negra británica, de políticas de resistencia frente al racismo y a la discriminación racial, de ideas e imaginería rastafaris y rastas con el reggae y el «root reggae»,[6] además de en torno al concepto de «poder negro» proveniente del movimiento por los derechos

6 «Roots reggae» es un subgénero del reggae que trata la vida cotidiana de los músicos, del gueto y de los pobres rurales. Las letras hablan de espiritualidad y religión, de pobreza, del orgullo negro, de la resistencia a la opresión racial y de la repatriación a África. El aumento de la violencia entre los partidos politicos de Jamaica dio lugar a temas como *Police&Thieves* de Junior Murvin o *Two Seven Clash* de Culture. Se popularizó en Europa en los años setenta de la mano de The Wailers, sobre todo entre los jóvenes de izquierda y la escena punk. Producidos por Lee «Scratch» Perry y Bunny Lee, entre otros, evolucionó hacia el dub. [N. de E.]

civiles. En el contexto del racismo creciente y del agresivo control policial de los años setenta, todos estos elementos confluyeron y formaron «las dimensiones de un movimiento social» (Gilroy, 1987: 198).

Los puntos de convergencia máxima fueron probablemente la traducción de temas reggae al lenguaje punk de los años setenta, el creciente atractivo transversal de la música soul (especialmente el «Northern Soul») y «el auge y la decadencia de la música "two-tone"»[7] (Hebdige, 1987: 106ff). Gilroy (1987: 171) afirmó que «Las bandas "two-tone" [...] llevaron hasta el final la lógica interna del [...] proyecto [de Bob Marley] fusionando las formas pop de raíces caribeñas con políticas populares». Esto «hizo posible que tanto jóvenes blancos como negros pudieran descubrir significados comunes o paralelos ante las dificultades de su drama postindustrial» (ibídem). Gilroy (1987: 170) pensaba que esto «no significaba tanto la confluencia de dos impulsos opuestos [...] como la flexibilidad del pop y su capacidad de absorber elementos contradictorios y diversos». No obstante, estas convergencias generaron las condiciones para el posterior acceso al *mainstream* de la música y del estilo negro, que consiguieron una posición influyente en la juventud británica y en la cultura de la calle, que, pese a divergencias y fisuras posteriores, nunca ha perdido (véase Pool, 2006).

Aunque de manera diferente, tanto Hebdige como Gilroy identificaron una «ruptura» significativa en los umbrales de la década de los años ochenta, cuando, a pesar de los puntos álgidos de la resistencia negra visibles en los disturbios de 1980-1981 y de 1985, se detuvo el impulso político que se estaba desarrollando y comenzaron a surgir nuevas actitudes (véase, por ejemplo, Hall, 1998). Hebdige (1987: 122, 136) señala el cambio del reggae al «slackness» y al «dancehall»[8] en la escena musical jamaicana y las influenciadas por esta, además de la creciente influencia del rap y el hip-hop, lo que él denomina la «conexión Nueva York» (aunque, en realidad, se trataba de una «conexión Kingston/Bronx/Londres»). Gilroy (1987: 197) identifica la «pérdida de la hegemonía

---

7 El término «twotonemusic» se refiere a un segundo resurgimiento del ska, acaecido en Inglaterra en 1977. [N. de la T.]

8 El «slackness» es un subgénero de música «dancehall» cuyas letras tienen un contenido sexual explícito. A su vez, el «dancehall» es un género de música popular jamaicana proveniente del reggae que se originó a finales de los años setenta y que dominó la escena musical de la isla durante buena parte de esa década. [N. de la T.]

rastafari». Aunque afirma que «la explosión del interés por la cultura hip-hop que tuvo lugar en los barrios asiáticos de Londres en 1985 es un ejemplo importante de [...] creatividad» (Gilroy, 1987: 217), su punto de vista sobre posteriores desarrollos en los años noventa fue cada vez más crítico (Gilroy, 1997, 2000). Refiriéndose específicamente a la floreciente influencia de la música afroamericana y de sus estilos urbanos, criticó la naturaleza exclusivista y biopolítica de las reivindicaciones de autenticidad étnica que suscribían las formas emergentes de identidad negra y solidaridad racial (Gilroy, 1997). Se preguntó qué ocurría «cuando los fenómenos *underground* aparecían entre el brillo y el glamour de la industrias culturales y sus maquinarias insaciables de mercantilización» (Gilroy, 1997: 84), cuando «la marginalidad del hip-hop» se convertía en algo «tan oficial y rutinario como su exagerada actitud de desafío, aunque se siga presentando (o comercializando) la música y su correspondiente estilo de vida como marginal» (Gilroy, 2000: 180).

Postfeminismo, «nuevos tiempos», feminidad y chicas

Otra de las trayectorias es el camino, ya señalado, que partía de las «chicas desaparecidas» [de la teoría subcultural] y su posterior crítica de género, llevada a cabo por McRobbie y Garber (en este volumen) y McRobbie ([1980] 1991a), a través de la «feminidad» y la vida doméstica para aterrizar en el terreno mucho más amplio del feminismo y la cultura juvenil, e incluso para ir más allá de sus fronteras. Esto exigió una implicación crítica constante en las cuestiones de cultura y género (McRobbie, 1984, 1989a y b, 1991a, b y c, 1994, 1997). McRobbie había realizado con anterioridad estudios que hacían un seguimiento de estas cuestiones culturales dentro de los mundos privados, domésticos, familiares y románticos ocupados por las chicas. En la década de los años ochenta, todo esto había cambiado. Las dicotomías anteriores (estructuras de clase/culturas juveniles comerciales, feminismo/feminidad, auténtico/comercial) ya no eran ni tan relevantes, ni tan apropiadas, ni tenían el poder de análisis ni de explicación que una vez tuvieron. La revista para chicas adolescentes de entre 12 y 16 años *Jackie* fue desbancada por su rival *Seventeen,* lo cual constituyó un buen indicador de estos «nuevos tiempos» y ejemplificó un nuevo clima: la ausencia del romance; las fantasías en torno al mundo del pop y de la moda; una mayor apertura sexual; la

importancia de la imagen; y la inscripción del cuerpo en la «lógica» del consumismo. Todo ello contribuyó a la emergencia de «una chica más independiente o "individualizada"» (McRobbie, 2007a).

McRobbie hizo un seguimiento de cómo estas mujeres jóvenes, más independientes y seguras de sí mismas, entraban en el mundo. Exploró su acceso a los nuevos mercados de trabajo, al comercio y al marketing, así como los nuevos roles «de mujeres» que surgieron con la llegada del «emprendedor subcultural» (McRobbie, 1989a). Esto desplazó el enfoque aún más, al pasar de las «chicas» a las «mujeres jóvenes», del ocio a los nuevos mercados de trabajo no estructurados y (en un extenso estudio de las mujeres en la industria de la moda basado en entrevistas y publicado en 1998) a las nuevas industrias culturales. Continuó explorando el género y su relación con el «nuevo laborismo» y el impacto contradictorio de lo que acabó definiéndose como «postfeminismo».

En esta trayectoria, se ve una vez más cómo el «mundo» de las subculturas de los años sesenta y setenta se convierte en los espacios más heterogéneos de la «cultura juvenil» de los años ochenta. También se puede observar la transición a los «nuevos tiempos» de los mercados y la iniciativa empresarial, de la privatización, el trabajo autónomo y la externalización, de la «feminización»/precarización de la mano de obra, del «capitalismo de diseño» y la sociedad de consumo. Todo esto provocó una reevaluación de las formas de «empoderamiento» y de la capacidad de «hacerse a uno mismo», posibles por este nuevo aumento del consumo que autores como Jim McGuigan (1992:107) criticaron enérgicamente por su «populismo». McGuigan veía este cambio como una transición dañina «de un modelo dialéctico de producción/consumo a una preocupación exclusiva por el consumo». No cabe duda de que, en un esfuerzo por registrar y teorizar estos cambios veloces y de gran alcance, el péndulo se alejó demasiado en la otra dirección. La reafirmación de viejas «verdades» sobre la producción no reconoció suficientemente la profundidad del cambio coyuntural que estaba teniendo lugar. El enfoque de McRobbie le permitió a ella y a otros autores dar una versión más detallada y de género del cambio social y entender de forma más fluida el mundo cambiante que las mujeres jóvenes comenzaban a ocupar. Además, en su enfoque más amplio sobre el consumo y el placer, McRobbie llevó a cabo un proyecto, anunciado por primera vez en 1980, cuando, a modo de conclusión de su crítica

anterior, adelantó que «la triada conceptual establecida de clase, sexo y raza» (McRobbie, [1980] 1991a: 31) necesitaría complementarse con tres conceptos más: *populismo, ocio y placer* (ibídem: 32). Es más, la idea de que la gente no era «idiota» y que su respuesta al cambio era siempre dialéctica (que la gente intentaba comprender lo que ocurría y que lo que ocurría influía en lo que la gente podía llegar a comprender) formaba parte de un cambio teórico mucho más largo que a menudo se condensa demasiado cómodamente en el término «postestructuralismo». Esto implicó desplazarse desde una concepción unidireccional de la determinación social y económica a una perspectiva más construccionista desde el punto de vista social, que hablaba de «muchas determinaciones, encarnadas, por ejemplo, en las teorías del consumo y de la construcción de uno mismo, en la noción de "público activo", en la codificación/decodificación de los estudios de las ciencias de la información y, anteriormente, en la idea de *bricolage* [bricolaje]» (la influencia omnipresente de Gramsci no resulta aquí irrelevante).

Una de las principales cuestiones que se encuentra en los escritos de McRobbie es la manera en la que el mundo del consumismo parece «imitar» algunos de los temas y las preocupaciones del feminismo al mismo tiempo que absorbe y neutraliza su sentido crítico y su impacto. Este interés por las ambigüedades de un «feminismo popular» patrocinado por intereses comerciales no difiere de la idea central de la posterior crítica de Gilroy de lo que ocurre con las primeras nociones de «libertad» en el hip hop y en el *gangsta rap*. Otra de las preguntas es cómo los académicos y las académicas feministas, los profesores y los investigadores podrían situarse a medio camino entre el «feminismo de oposición» prejuicioso y censurador y el «disfrute» del placer femenino, sin perder toda referencia y convertirse en cómplices de un «feminismo mercantilizado» (McRobbie, 2007a). En parte, la autora atribuyó el reconocimiento de este problema al psicoanálisis feminista y a la nueva voluntad de las «escritoras feministas» de sincerarse con sus deseos:

> Como sucede a muchas otras mujeres [...] la fantasía del cuerpo perfecto, un romance maravilloso y un estilo de vida glamuroso sigue estando presente en nuestras vidas, incluso cuando intentamos negarlo. El reconocimiento de este hecho comienza a descomponer las líneas de oposición entre el «feminismo» y la «feminidad». (McRobbie, 1997:194).

Muchos de estos temas hallan ecos y paralelismos en el trabajo realizado en distintos campos que siguen lo que podemos denominar la línea divisoria de los años ochenta.

Hombres y masculinidades

A través de la lectura del trabajo de McRobbie sobre el consumo y el placer, lo que podríamos llamar la «cara positiva» de los años ochenta, resulta fácil olvidarse de su «cara negativa», del nivel y de la intensidad del conflicto y de los trastornos sociales que acompañaron a esta década. Los disturbios, las huelgas y los enfrentamientos civiles fueron las matronas del doloroso nacimiento del nuevo espíritu emprendedor, el «capitalismo de diseño» y la Gran Bretaña yuppie. En los disturbios de 1980-1981 y 1985, grupos de furiosos jóvenes negros y sus homólogos blancos, en centros urbanos deprimidos con altas tasas de paro, exclusión social y discriminación racial, expresaron claramente la medida de su descontento en una serie de enfrentamientos y brotes de violencia, eventos desencadenados con frecuencia por un control policial excesivamente duro. Estos enfrentamientos entre policía y civiles se convirtieron en un rasgo intermitente del panorama postindustrial. Las largas huelgas también aparecieron de forma prominente. Estas implicaron duras contiendas, ya que primero los trabajadores del acero, después los mineros, y más tarde los impresores (trabajadores de la industria tradicional que ejercían una considerable «influencia» política y económica) fueron «desafiados» por el Estado o por empresas privadas y finalmente derrotados, dejando así vía libre para el avance de los intereses privados y corporativos y del «libre juego de las fuerzas del mercado». La «desindustrialización» no fue «producto de la casualidad»: fue impuesta o impulsada de manera coercitiva, tanto en las antiguas comunidades industriales, en las que los trabajadores pelearon por sus trabajos, sus comunidades y sus «modos de vida», como en las zonas urbanas y las áreas de exclusión social y discriminación racial, ambos centros neurálgicos de lo que cada vez más se conocía como «el viejo laborismo». La restauración del mando por el capital privado y la privatización de empresas públicas «eliminó» muchos trabajos y «sacudió» fuertemente los que quedaron, lo que favoreció la despiadada reducción de costes que «reclamaban» las nuevas tendencias de la competencia mercantil a escala global. La pérdida de trabajo y de capacidad industrial fue

acompañada de un veloz crecimiento del sector servicios y del trabajo autónomo, con sus escaleras ascendentes para unos pocos afortunados y la innumerable cantidad de «Mctrabajos» temporales, mal pagados y tradicionalmente femeninos para la gran mayoría de los ciudadanos. Los costes sociales «ocultos» fueron numerosos: enormes trastornos a nivel social; destrucción de las estructuras públicas de apoyo; penurias para los «nuevos pobres», pensionistas, parados, familias monoparentales y jóvenes (sobre todo jóvenes negros y asiáticos con trabajos a tiempo parcial y progresivamente criminalizados); propagación de enfermedades mentales, drogadicción y delitos menores; y desintegración familiar. Así, la cara amarga de los años ochenta muestra una década cargada de conflicto, desestructuración social inducida y transformación cultural, en la que se impuso de manera despiadada una dolorosa transición a una nueva economía y cultura globalizada; y los custodios tradicionales de los intereses de la clase obrera, los sindicatos y el (antiguo) Partido Laborista se adaptaron a este nuevo clima.

Estos cambios dieron lugar a dos trayectorias relacionadas entre sí: un debate de escasa duración sobre la «subclase», mencionado brevemente en párrafos anteriores, y un análisis mucho más constante de la noción de hombre y de las masculinidades. Resulta interesante señalar que Keith Hayward (2006), un pionero de la nueva criminología cultural que reivindica *RR* como parte importante de su herencia, ha explicado de manera contundente por qué el debate sobre la subclase duró poco. Afirma que la etiqueta *chav*[9] está reemplazando a la etiqueta subclase, de escasa utilización en la actualidad; *chav* ha pasado a significar exclusión social o marginalidad en una era donde imperan el consumo y la cultura *celebrity.* Sin embargo, es cierto que se han realizado algunos estudios interesantes sobre la subclase en torno al racismo y el consumo (y abuso) de drogas. Mike Collison (1996), por ejemplo, entrevistó a un grupo de jóvenes varones delincuentes que también eran politoxicómanos. Se les podría haber definido como miembros de la subcultura de la politoxicomanía, pero, utilizando una terminología más novedosa, de la «sociedad del riesgo», Collison se refirió a ellos como *reflexivity losers* [los perdedores de la reflexividad]. En cualquier caso, forman parte, de manera estructural, de aquellos que quedaron

---

9 *Chav* es un término utilizado en Gran Bretaña para definir un tipo de subcultura marginal de periferia. Equivalentes aceptables en castellano serían «choni», «cani» o «quinqui». [N. de la T.]

atrás en nuestro «mundo feliz huxleyriano» del individualismo competitivo: los miembros de la subclase. Podría decirse que su «solución mágica» implica el rechazo de la tristeza de ser perdedores en aras de asegurarse la reputación de «malo y loco». Respecto a la cuestión del nuevo racismo, cabe recordar el trabajo etnográfico de autores como Les Back, Michael Keith o Phil Cohen, éste último un antiguo estudioso de las subculturas de gran influencia. En muchos sentidos, su trabajo se puede interpretar como una serie de contribuciones a los estudios subculturales de la vida de la subclase en barrios pobres, de etnias variadas y racialmente divididos en la era del multiculturalismo (véase, por ejemplo, Back, Cohen y Keith, 1999).

Y lo que es más importante (sin duda en lo que a este volumen concierne) el llamamiento feminista a los hombres a tomarse el género en serio aceleró enormemente el trabajo sobre los hombres y las masculinidades. Resulta interesante recalcar que otro miembro del Centro de Estudios, Andrew Tolson (1977) publicó un libro sobre la masculinidad justo después de la publicación de *RR*. Pero, como apuntó McGuigan, «en aquella época, aquel fue un trabajo relativamente aislado». Sin embargo, pronto apareció una enorme cantidad de trabajo sobre hombres y masculinidades (artículos, libros… más de 5.000 volúmenes en los años noventa, según Whitehead, 2002), estudios de investigación y una compilación de cinco volúmenes de los artículos «clásicos» (que se publicó en 2006). Gran parte de este trabajo utilizó como marco de referencia los análisis del australiano Bob Connell, cuyo primer libro exclusivamente dedicado al tema, *Gender and power* [Género y poder] (1987) fue, en nuestra opinión, su mejor libro. En él, combinaba y adaptaba conceptos de Juliet Mitchell, Antonio Gramsci y Tony Giddens para llegar a la idea de un campo cuestionado y multiestructural de relaciones de género que se reproducía a través de las prácticas de los «actores sociales». El resultado era un modelo compuesto por versiones históricas y culturalmente específicas de la masculinidad hegemónica que se contraponían a las diferentes versiones de la feminidad y la masculinidad subordinada (se amplió después para incluir las masculinidades «cómplices» y las «marginales», véase Connell, 1995: 79-81). Este modelo ha sido fuente de inspiración para numerosos estudios que investigaban sobre hombres y jóvenes varones en diferentes culturas, periodos históricos y ámbitos institucionales. A diferencia del desafío postestructuralista/postmodernista que tuvo lugar dentro de los

estudios (sub)culturales, una abrumadora mayoría del trabajo llevado a cabo sobre hombres y masculinidades se ha situado dentro de un marco teórico más tradicional y moderno o más realista/estructuralista.

Sin embargo, el tema ha suscitado también gran interés fuera del mundo académico: primero con la llegada del denominado «hombre nuevo», el producto metropolitano de una mayor igualdad de género que el feminismo intentaba introducir a empujones; más tarde, los «nuevos machos» surgieron como parte de un movimiento reactivo; y, finalmente, tuvo lugar la «crisis de la masculinidad». Desde el punto de vista político y de igual manera que ocurrió con el debate sobre la subclase, todos estos estudios se realizaron con el telón de fondo del mundo angloamericano, que sufría entonces una reestructuración neoliberal, un proceso de desindustrialización y sus consiguientes transformaciones. Todos los estudios, uno tras otro, revelan los efectos poco menos que desastrosos que han tenido la desindustrialización, la precarización y la inseguridad laboral en los hombres jóvenes de clase obrera, en un contexto de cambio en las relaciones de género y raza. Pongamos por ejemplo un cuadro complejo con una situación extrema: un chico joven que ya en el colegio es superado por sus compañeras (o es excluido por completo, si es afrocaribeño). Deja la escuela pronto, con pocas perspectivas de encontrar un trabajo «decente» o de lograr la independencia económica, y su tiempo de ocio lo ocupa el aburrimiento, salpicado de enormes borracheras y un consumo recreativo de drogas (o directamente, un problema de drogadicción). A esto le sigue el comportamiento antisocial y los encuentros ocasionales con la policía, que serán más frecuentes de ser negro o asiático; tiene pocas perspectivas de independizarse y construir una unidad familiar estable y alternativa, con lo cual ejerce una paternidad precoz e «irresponsable». La nueva cultura del individualismo lo culpa de su propio drama y el nuevo consumismo lo excluye. Así, carece de fuentes (trabajo, comunidad) para modelar una identidad masculina y al mismo tiempo se siente confundido o amenazado por el nuevo feminismo (o por realizar, él mismo, un trabajo «feminizado» en el sector servicios). Si es negro, se retirará hacia un mundo negro cada vez más segregado y, si es blanco, percibirá a sus semejantes negros como una amenaza (para «su» posibilidad de encontrar trabajo, su territorio, sus mujeres) pero también sentirá envidia (por su dureza, su sexualidad y porque «molan»). Muchos varones blancos desarrollarán como respuesta a todos estos elementos una

acentuación defensiva de los peores y más agresivos rasgos de la masculinidad tradicional así como un racismo complejo y contradictorio. La respuesta de los varones negros es una frustrante sensación de fracaso, que se proyecta en la degradación de las mujeres, la exclusión social y la incursión en el crimen. Estas respuestas «hipermasculinas» entran en un complejo diálogo con los discursos contemporáneos que tratan los trastornos y los desórdenes de la juventud (el nuevo vandalismo, el nuevo «machirulismo»,[10] el hooliganismo, el «chonismo», el fenómeno *hoodie*, etc.) con sus correspondientes «soluciones» y penalizaciones legales. La crisis de la masculinidad es tanto un discurso como una realidad.

Es evidente que la realidad total es mucho más compleja y que los estudios sobre los que se ha construido esta «imagen global» tienen muchos matices. Por ejemplo, en su análisis basado en entrevistas sobre masculinidades y clase obrera blanca de Sheffield y Cambridge, Linda McDowell (2003: 200) observó que los sujetos solían quedarse entre la masculinidad de «protesta» (utilizando las palabras de Connell) y la «doméstica». Mientras que la primera es la versión callejera del macho en toda su dureza, la segunda es una versión más respetable y «tranquila». También existe otra corriente, más reducida, que critica en cierta medida el eje estructural de la anterior. En vez de hacerse la pregunta (estructuralista) de cómo los hombres, en tanto que sujetos de una clase y una raza determinada, *performan* una masculinidad «apropiada», de tal manera que reproducen las estructuras existentes de clase, raza y género, se plantea la siguiente cuestión, de orden postestructuralista y psicosocial: ¿cómo llegan algunos hombres (pero no todos), de ciertas procedencias sociales, a identificarse con discursos sociales específicos de la masculinidad? Esta pregunta implica tomarse en serio la dimensión psíquica de la biografía y explorar cómo la historia única de fantasía, ansiedad y deseo de un hombre, unida a su situación en el plano social y a una serie de circunstancias, dan lugar a un patrón particular de apuestas discursivas (Jefferson, 1994, 2002). En sus diferentes vertientes estructural y postestructural, hay en ambos casos una aproximación al entramado global y un intento de conectar las prácticas y los (cambiantes) valores masculinos con las (también cambiantes)

10 *Laddism* en el original (de *lad*). Aunque con un uso feminista y una carga claramente crítica, el término «machirulo» designa el tipo de prácticas hegemónicas y normativas equivalentes a las de los de los *lads*, aunque en castellano el término carece de connotaciones de clase y designa un comportamiento más universal de género. [N. de la T.]

realidades sociales. Este deseo de conexión aproxima este tipo de trabajo a *RR,* aunque no se preste mucha atención a cuestiones explícitas de estilo y cultura.

Comprender los años ochenta

Lo que revelan todas estas trayectorias con sus diferentes estilos es la emergencia de una gran línea divisoria entre los años setenta y ochenta. Resulta paradójico que mucha de la literatura general sobre subculturas que hemos repasado en la segunda sección identificaba también los años ochenta como un momento de transición, momento en el cual muchos de los autores presagiaron un desplazamiento radical, o incluso una disolución parcial, del campo subcultural en general y de los antiguos términos con los que éste se había «pensado». Muchos conceptos (tribal, postmoderno, post-subcultural, etc.) fueron intentos de describir este cambio en términos más generales. El nacimiento de las culturas rave y club, anteriormente tratadas, se consideraron el epítome de este cambio: los movimientos subculturales fueron absorbidos por una cultura juvenil mucho más diversa, heterogénea y mixta en términos de clase y género. En esta cultura, dominada por la música, el baile, las drogas, el sexo y la búsqueda de placer, se combinaban, solapaban y proliferaban diferentes estilos, gustos y clientelas. Los miembros estaban mucho más integrados que antes en la industria musical, las nuevas industrias culturales, el ocio comercial, los mercados de consumo y los medios de comunicación y, durante un tiempo, la filosofía dominante fue una especie de estado de trance de unión o colectividad, que formaba más parte del nuevo individualismo que de la antigua colectividad y que era radicalmente diferente a la época del punk y del reggae. Como afirmó Iain Chambers: «[Nos encontrábamos ante] cuerpos "privados", y encuentros públicos» (Chambers, 1985: 209).

Tendencias y elementos de diversa índole comienzan a converger en el mismo «momento». ¿Alrededor de qué se articularon estos cambios? Es precisamente esa «determinación excesiva» lo que Althusser (1969: 99-100; énfasis en el original) denominó, en un contexto diferente, «una acumulación de "circunstancias" y "corrientes" [...] algunas de las cuales son radicalmente heterogéneas: de orígenes diferentes, con sentidos diferentes, y con *niveles* y *grados* de aplicación diferentes [y que, sin embargo,] "convergen" en una unidad de ruptura», que constituye

aquello que hemos denominado «un cambio de coyuntura». La unidad que constituyen dichos cambios nunca es simple; están determinados por factores múltiples; no se pueden «medir» simplemente; surgen de condiciones vitales diferentes y «relativamente autónomas»; se experimentan y se «viven» de modos muy distintos. Sin embargo, la evidencia de que existen supone una invitación a «extrapolar», y por lo tanto, a realizar conexiones teóricas con estructuras más amplias y con evoluciones históricas. Insistimos en que este es uno de los aspectos más característicos de nuestro proyecto de *rituales de resistencia*, y también uno de los elementos que con más frecuencia se han pasado por alto o se han malentendido. El método sigue siendo tan válido para realizar el trabajo que queda por hacer sobre la década de 1980 y los años posteriores, como lo fue para analizar los años sesenta y setenta.

Por supuesto, una de las maneras de definir esta línea divisoria que supusieron los años ochenta es la utilización imprecisa del término «thatcherismo» como concepto general: «La juventud que yo estudié», dijo Sarah Thornton (1995: 165), «fue, por utilizar el cliché, "la de los hijos de Thatcher"». ¿Puede o debería el término convertirse en algo más que un cliché o un mero ademán descriptivo? La cuestión es imposible de resolver aquí, salvo de una manera puramente tentativa. Responder a esta pregunta supondría hacer un tipo de «trabajo» específicamente relacionado con ella: estudios etnográficos más precisos y descripciones «densas»; reunir y relacionar un cierto número de historias particulares; analizar dichas conexiones y su relación con el contexto más amplio de las relaciones sociales y los eventos históricos; en definitiva, más teoría. En el Grupo de Subculturas del CCCS y también en el colectivo que trabajó para *PTC,* hicimos todo tipo de «elaboraciones» conceptuales de esta índole, la mayoría de ellas heurísticas: diagramas y cronologías hechos con tiza que se borraron y nunca se guardaron, hipótesis, tests, nuevas hipótesis, etc. Ninguno de estos métodos buscaba encontrar una «prueba» absoluta ni una respuesta perfecta, sino aquello que «encajase» de la manera más plausible, con los datos que disponíamos. No cabe duda de que dicho método implicaría el desarrollo de nuevos conceptos para intentar comprender las nuevas configuraciones que existen, pero también desarrollar los antiguos para poder registrar continuidades inesperadas.

El «thatcherismo» transformó el panorama político más allá de los años ochenta; en la actualidad, parece haberlo hecho de manera permanente, al proporcionar las bases del consenso de centro-derecha que han permitido que se sucedan una serie de gobiernos de diferente cariz político tanto en el Reino Unido como en el resto del mundo. Visto en retrospectiva, se puede observar cómo no solo marcó una dramática inversión del curso electoral, sino algo mucho más profundo y más duradero: sin duda supuso un proyecto hegemónico que comprendía tanto la esfera «cultural», como la «económica», la política o la social (si hemos de usar distinciones convencionales). Formaba parte de un proceso de transformación global y transnacional mucho más amplio que puso la economía cotidiana, la cultura política, las instituciones públicas, las relaciones sociales, los discursos mediáticos, las actitudes y los valores al servicio de los duros dictados de una nueva fase de la globalización que surgió a mitad de los años setenta. La desintegración que esto provocó no representó sino el parto de un nuevo régimen de acumulación que, necesariamente, también se convirtió en un nuevo «régimen de verdad» (McRobbie, 2006).

La estrategia central del proyecto histórico neoliberal consistió en liberar las «fuerzas del mercado» y orquestar el «cambio cultural» en todas las esferas de la sociedad, al forzar su integración dentro de lo que actualmente se reconoce como una nueva forma social: la «sociedad de mercado» (Bobbit, 2002). Esto obligó al resto de elementos a someterse o a imitar la lógica de la mercantilización y del valor de cambio, ya que se considera que únicamente los mercados, los valores empresariales y sus «sujetos, los individuos competitivos, posesivos y egoístas, son capaces de crear riqueza, generar crecimiento y eficiencia, estimular la competitividad y el beneficio, satisfacer las necesidades de los consumidores, promover el poder de elección, paliar las necesidades sociales, proveer bienestar público, lograr «rentabilidad» y establecer la medida de lo que es valioso socialmente. El «nuevo laborismo» modificó dicho proyecto neoliberal y lo adaptó a una forma socialdemócrata más híbrida (Hall, 2003); sobre todo con estrategias a dos niveles, por un lado, la mejora del Estado de bienestar, el sistema sanitario y el educativo, además de una singular redistribución, y, por otro, una reinvención administrativa y directiva de la «gobernanza activa» en el área de lo social, con la adopción total de una agenda pública pro-derecho a decidir. Sin embargo, aparte de esto, gobernaron fundamentalmente desde el

mismo terreno. Como era de esperar, la delincuencia, la desintegración de la autoridad y del respeto, el consumo descontrolado de alcohol y el comportamiento antisocial de los jóvenes se erigieron de manera pública como claros síntomas del profundo colapso del lazo social y la reciprocidad.

Así, la línea divisoria que constituyeron estos acontecimientos en los años ochenta ha supuesto una fuerza de desplazamiento en todas las esferas de la vida cultural. La idea de que la cultura juvenil pudiera ser, de alguna manera, aislada de este proceso de reconstrucción es cuanto menos altamente cuestionable. Es cierto que hasta ahora nos hemos limitado a esbozar estos acontecimientos de una manera muy abstracta. Pero resultaría muy difícil intentar comprender el placer privatizado, más fragmentado y socialmente heterogéneo de las raves, la incorporación de la cultura dance al mundo del *clubbing*, el ocio globalizado y su relación con la cultura de las *celebrities*, la decadencia de la política y del «empoderamiento» ambiguo de la identidad negra, las ambigüedades del «postfeminismo» y de la respuesta «machirula» y la crisis de la masculinidad (por limitarnos a los temas que hemos estado siguiendo) sin buscar conexiones con esta evolución social y cultural.

Encontrar los puntos de articulación entre las especificidades de los estudios subculturales y estos parámetros generales es sin duda una tarea que excede ampliamente los límites de este prólogo. Sin embargo, se vislumbran algunas de las implicaciones de investigar una de estas dimensiones, por ejemplo, la necesidad de comparar cómo los sujetos subculturales se ven a sí mismos, en diferentes ámbitos, con la manera en la que el ciudadano medio se posiciona como sujeto social en el terreno discursivo común del consumidor, el consumo y la sociedad de consumo. Elegimos consumir no solo porque sea un elemento clave de todo este cambio, sino porque aparece de una u otra manera en todos los procesos sociales y porque es el seno de lo que Foucault llamó «subjetivación»: el proceso mediante el cual las personas se convierten en «sujetos» de procesos sociales que han cambiado y con los que se relacionan activamente, al mismo tiempo que están «sujetos» a sus efectos.

En cierto sentido, esto no tiene nada de nuevo. El consumo estuvo en el corazón de la revolución fordista de principios de siglo que dio lugar a la sociedad de masas, la industria de masas, la democracia de

masas, los partidos políticos y la cultura de masas, y entrañó la transferencia del poder y la supremacía de manos europeas a estadounidenses. Este cambio coyuntural fue definido por Gramsci (1971) de manera profética en su ensayo «Americanismo e fordismo». El consumismo, tomado de EEUU después de la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en una parte central del cambio cultural de los años cincuenta que Hoggart (1958) denominó «americanización» en *The Age of Affluence* [La era de la opulencia]. Algunos críticos de áreas diferentes, como McRobbie con el género y la cultura de los jóvenes y Gilroy con las culturas negras, han detectado una preocupante tendencia desde los años ochenta (que también está implícita en la historia de la cultura rave y club): el consumo se convierte en un terreno extremadamente ambivalente, que «da cuerpo» y «deja de lado» en un mismo movimiento ambiguo; señalan que el producto de consumo llega a suponer el principal modo en el que los sujetos experimentan su relación consigo mismos, con lo que hacen y con sus mundos sociales en continuo cambio. Lo importante aquí es que el mismo tropo reaparece en los discursos públicos que siguieron al gran cambio que se produjo con la llegada de los años ochenta, cuando muchas nociones de ciudadanía y derechos, de gran importancia a nivel social (la relación con el NHS,[11] con la escolarización, con el voto, con el bienestar, con la democracia, con el gobierno local, con el Estado y la sociedad) fueron sustituidas por la más reducida pero crecientemente valorada «subjetividad» del «consumidor» y su relación individualizada con el consumo privatizado en numerosos aspectos de «lo social».

Como ya hemos explicado, señalar las repeticiones a través de los diferentes ámbitos sociales forma parte del planteamiento central de *RR* y sigue siendo fundamental, por mucho que hayan cambiado estos mismos ámbitos. Intentar crear conexiones entre las actividades diarias y las expresiones de ciertos grupos de jóvenes, y las cambiantes coyunturas históricas y configuraciones culturales más amplias, nos parece tan válido en la actualidad como lo era hace treinta años, si queremos realmente comprender (y no simplemente describir, celebrar o denigrar) cómo reaccionan algunos jóvenes ante lo que la sociedad está haciendo de ellos.

---

11 National Health Service, sistema británico de salud. [N. de la T.]

Comenzábamos con una cita textual de McRobbie, que hablaba de la capucha y de sus connotaciones negativas: hombres jóvenes furiosos y amenazantes que «no traman nada bueno». Concluiremos ahora con otra, en las que las connotaciones han dado un giro de 180 grados:

> El equivalente en papel *couché* de los mandamientos del mundo de la moda [la revista *Vogue*], ha situado la capucha en el núm. 21 en su ránking de las 100 cosas más maravillosas indispensables para el año que viene. (*The Guardian,* 08 de noviembre de 2005)

En el lenguaje original de *RR*, seguramente habríamos interpretado esto como un ejemplo de incorporación (la «difusión» y la «desintegración» de la «resistencia» estilística). Como ya lo dijo Hebdige en su ensayo sobre los *mods* en este volumen, «cuando una revista mod pudo declarar con autoridad que había un "nuevo paso mod" [...] uno llegaba a la conclusión de que este peculiar "negro-blanco" se había desplomado para morir inmediatamente después». Sin embargo, en la actualidad, la situación es diferente: las dos connotaciones positiva y negativa de la capucha («juventud salvaje» y el *musthave* del año que viene) parecen coexistir simultáneamente, sin que aparezcan signos de que ninguna de ellas vaya a desaparecer. Este hecho debe cambiar el fundamento de cualquier lectura contemporánea sobre la capucha, pero no la importancia de su «interpretación sintomática» como tal.

Introducción

Este número de *Working Papers in Cultural Studies* está dedicado a las subculturas de postguerra. Hemos intentado deconstruir el término «cultura juvenil» que normalmente se utiliza para discutir este tema, para reconstruir en su lugar una imagen más precisa de los diversos tipos de subcultura juvenil y de su relación con las culturas de clase y con la hegemonía cultural (sobre cómo esta se mantiene estructural e históricamente). Esta revista concentra el trabajo realizado por el Grupo de Subculturas del Centro de Estudios en los últimos tres años. En cuanto que estos estudios siguen produciéndose tanto en el Centro como en un rico diálogo con otros autores que trabajan sobre el mismo campo, los resultados y las formulaciones ofrecidas forman parte de un trabajo en curso. No pretenden ser ni concluyentes, ni definitivos, ni «correctos». Esperamos que nos conduzcan a posteriores investigaciones, discusiones y aclaraciones y que, en ciertos casos, algunas de estas se reflejen en las páginas de la revista.

Pese a la naturaleza incompleta del trabajo, creemos que podría ser de ayuda esbozar una breve historia de cómo el enfoque ha cambiado a lo largo de los años y de cómo hemos llegado a nuestra posición actual. Nuestro punto de partida, como para tantos otros, fue *Outsiders* [Los extraños] de Howard Becker. Al menos para nosotros, este texto supuso la «ruptura» con muchos sociólogos que trabajaban con la desviación, la teoría subcultural y la criminología, con la sociología *mainstream,* y la posterior adopción de una perspectiva «interaccionista», originada en EEUU y que pronto se expandiría y comenzaría a conocerse como la perspectiva «transaccional» o «de etiquetado». En general, nuestra lectura de este texto (y de los estudios británicos posteriores que surgieron

rápidamente a partir de esta tradición) y nuestro diálogo con esta perspectiva siempre tuvo un doble filo: estábamos por una parte excitados por la importancia de algunas de las ideas generadas por esta «revolución escéptica» (la interpretación de la acción social como *proceso* más que como evento, por ejemplo, y, fundamentalmente, la idea de que la desviación era una creación social, resultado del poder que unos tienen para etiquetar a otros), pero por otra parte teníamos una sensación de malestar, la sensación de que, aunque contenían muchas nuevas e importantes observaciones, estas narraciones estaban incompletas; en particular, teníamos la sensación de que el comportamiento desviado tenía otros orígenes además del etiquetado por parte de la sociedad. A esta sensación de incomodidad se le dio una sustancia empírica y teórica concreta en el ensayo seminal de Phil Cohen (publicado en *WPCS,* núm. 2) que trataba las subculturas de los jóvenes y su génesis dentro de las estructuras de clase y las culturas de clase del este de Londres. Dicho texto alivió nuestra sensación de ambigüedad y relegó el análisis transaccional a una posición marginal en favor de una preocupación por los orígenes culturales y estructurales de las subculturas británicas de los jóvenes.

Durante un tiempo considerable, nuestros posteriores esfuerzos se dirigieron a rellenar el sugerente marco que nos proporcionó Cohen, al principio con textos que ofrecían narraciones más detalladas de subculturas particulares (teds, mods, skinheads, etc.), de las cuales ciertos fragmentos están reproducidos en la sección etnográfica de este volumen. También nos esforzamos en desarrollar nuestra propia posición teórica en una serie de textos que incluían ampliaciones, revisiones y críticas a Cohen. Dichos ejercicios proporcionaron la base teórica para la panorámica presentada en esta revista.

Mientras trabajábamos en estas cuestiones, nos implicamos también en el proyecto sobre atracos y robos menores, una implicación que quizás ha supuesto la mayor influencia orgánica en el desarrollo de trabajos posteriores y en nuestra posición teórica y metodológica en esta revista. El proyecto tuvo dos grandes consecuencias: desde el punto de vista político, supuso una intervención más directa ya que partía desde el principio de una implicación en casos locales y particulares; por otro lado, teóricamente, devolvió el transaccionalismo a nuestra agenda laboral. Nuestra preocupación inicial creció por la severidad de

la reacción judicial ante el caso Handsworth y nos vimos obligados a explorar la cuestión de la reacción social; nuestro interés por las formas históricas y estructurales en los estudios sobre subculturas hacía que ya no pudiéramos regresar a una perspectiva transaccionalista ingenua. Por lo tanto, nuestro objetivo, que aún se mantiene, se convirtió en explicar *tanto* la acción social *como* la reacción social de manera estructural e histórica, intentando hacer justicia a todos los niveles de análisis: desde la dinámica de las interacciones cara a cara entre delincuentes y fuerzas de control hasta las cuestiones más generales y mediatizadas sobre la relación de estas actividades con los cambios en las relaciones de poder y de clase, con la conciencia, la ideología y la hegemonía, elementos que normalmente han sido ignoradas por los transaccionalistas «puros».

En cuanto a la presentación, cabe decir que gran parte de ella (incluida la larga panorámica teórica) nace del trabajo del Grupo de Subculturas. Para bien o para mal, en un esfuerzo por no salirse de los objetivos del Centro de Estudios, todo el trabajo ha sido colaborativo: se intenta mantener vivo el debate alrededor de los conceptos teóricos clave, de este modo, se han escrito y revisado los artículos de manera colectiva. En la práctica, este tipo de colaboración es enormemente difícil y para nada posible en todos los casos pero, a algunos de los que nos hemos implicado en este trabajo, nos gustaría dejar aquí constancia de nuestra continua sensación de recompensa, pese a los problemas que haya traído consigo. Una gran parte del trabajo empírico en este campo ha sido realizado por miembros del Centro de Estudios que no son miembros directos del Grupo; el trabajo realizado sobre subculturas se apoya ampliamente en sus investigaciones (por ejemplo, en los estudios de Paul Willis y Dick Hebdige). El trabajo del Grupo se ha presentado y discutido con todo el conjunto de miembros del Centro de Estudios, que han contribuido con una serie de textos. Hemos tenido la gran suerte de contar con muchas personas que, aunque estuviesen fuera del Centro, trabajan temas parecidos a los nuestros y, más allá de eso, nos han brindado un gran apoyo intelectual. En esta ocasión, damos la bienvenida como colaboradores del número a Paul Corrigan, Simon Frith, Graham Murdock, Robin McCron, Geoff Pearson y John Twohig. Por último, cabe señalar que este número ha sido el resultado del trabajo del Grupo con el equipo editorial, y que estos últimos no solo han llevado el peso de la carga práctica sino que han tenido un papel muy importante en el debate, la revisión y la reescritura de los artículos,

entre otras tareas. Esto se reconoce de manera parcial e inadecuada en las «menciones a los autores» (que serían de otra forma incomprensibles) al final de algunos artículos del este número.

Sobre el formato, este volumen comienza con un capítulo que presenta los temas principales. Después hay una larga sección que contiene una selección de trabajos «etnográficos» sobre diferentes aspectos de las subculturas de postguerra. Aquí, la intención es mostrar (si bien no de manera exhaustiva) su *diversidad*, después, proporcionar «sustancia empírica» y, finalmente, desarrollar, a partir del material empírico presentado, un punto de vista argumento o cuestión teórica que conecte con los temas principales que se han esbozado en el primer capítulo. A esto le sigue una sección de artículos teóricos más cortos que abordan y desarrollan algunos de los puntos de vista que se presentan brevemente en este primer capítulo: los problemas del «estilo», la «conciencia generacional», la «política» y la relación de las chicas y las mujeres jóvenes con las subculturas.

A modo de conclusión, Brian Roberts (que, aunque esté registrado en otro departamento ha jugado un papel muy importante en el trabajo del Grupo) y Steve Butters (quien tiene importantes conexiones con varias áreas de trabajo del Centro) revisitan cuestiones de metodología. El texto de Steve Butters, autor familiarizado con el trabajo del Grupo pero también crítico con él, tiene como objetivo lanzar una mirada crítica sobre sus metodologías de trabajo y las problemáticas que subyacen en ellas.



Primera parte
Teoría

> Skinheads y hippies en Picadilly Circus, 1968,
Paul Townsed (CC BY-ND 2.0).

1. Subculturas, culturas y clase

John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts

En este volumen abordamos las Culturas Juveniles; nuestro objetivo es explicarlas como fenómeno y analizar su aparición en el periodo de postguerra. Por supuesto, el tema ha sido tratado de forma extensa, sobre todo por los medios de comunicación. Sin embargo, parece que muchos de estos sondeos y análisis han multiplicado la confusión y mitificado el tema más que aclararlo. Al tratarlo solo a partir de sus rasgos espectaculares, estos estudios se han vuelto parte del mismo fenómeno que queremos explicar. En primer lugar, debemos entonces despejar el terreno, tratar de ubicarnos más allá de los mitos y de las explicaciones que encubren el problema más que clarificarlo. Debemos definir primero el objeto y para ello, en parte, debemos deconstruir ciertos conceptos que, en el presente, se toman como adecuados para definirlo. Necesariamente, este ejercicio de penetrar bajo una construcción popular se debe realizar con cuidado, no sea que descartemos el «núcleo racional» junto a su sobrepublicitada cáscara.

El significado social y político de las Culturas Juveniles no es fácil de medir, aunque su visibilidad haya aumentado considerablemente. La «Juventud» surgió como categoría en la Inglaterra de postguerra como una de las más asombrosas y visibles manifestaciones de cambio social del periodo. La «Juventud» se convirtió en un foco para informes, legislaciones e intervenciones oficiales. Los guardianes morales de la sociedad la calificaron como problema social, un hecho sobre el que «deberíamos intervenir ». Sobre todo, la Juventud jugó un rol importante como piedra angular de la construcción de imaginarios, interpretaciones y cuasi-explicaciones *sobre* el periodo. Como señala el estudio de Rowntree sobre prensa popular y cambio social:

> La juventud fue, en ambos diarios [el *Daily Express* y el *Daily Mirror*] y quizá en toda la prensa del periodo, una poderosa pero oculta *metáfora* del cambio social: la imagen comprimida de una sociedad que había cambiado enormemente, en términos de estilos de vida y de valores básicos; había cambiado de forma clara en relación con el marco político oficial, pero de forma *todavía no calculable en términos políticos tradicionales*. (Smith *et al.*, 1975)

Sería difícil sostener el argumento de que un fenómeno tan masivamente presente y visible como la «Cultura Juvenil», que ocupa una posición de pivote en la historia y en la conciencia del periodo, fue una pura construcción de los medios, un fenómeno solamente superficial. Sin embargo, Gramsci nos advirtió que «al estudiar una estructura, es necesario distinguir movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de movimientos que podrían denominarse "coyunturales" y que aparecen como ocasionales, momentáneos, casi accidentales». El objetivo debe ser «encontrar la relación correcta entre lo que es orgánico y lo que es coyuntural» (Gramsci, 1971: 177). La «forma fenoménica», la Cultura Juvenil, provee solo un punto de partida para tal análisis. No podemos permitirnos estar ciegos *ante* tal desarrollo (como algunos «materialistas escépticos» de la vieja izquierda, con el debido respeto al reciente debate en *Marxism Today*), igual que no podemos ser cegados *por* él (como a veces le pasa a algunos «visionarios idealistas» de la nueva izquierda).

Algunas definiciones

Comenzamos con algunas definiciones mínimas. El término «Cultura Juvenil» nos lleva a los aspectos «culturales» de la juventud. Entendemos la palabra «cultura» como aquel nivel en el cual los grupos sociales desarrollan distintos patrones de vida y dan *forma expresiva* a su experiencia de vida social y material. Cultura es el modo, las formas en las que los grupos «manejan» la materia prima de su existencia social y material.

> Debemos suponer que la materia prima de la experiencia de vida está en un polo, y todas las disciplinas y sistemas humanos infinitamente complejos, articulados o no-articulados, formalizados en instituciones o dispersos de manera menos formal, que «manejan», transmiten o distorsionan esta materia, están en el otro. (Thompson, 1960)

«Cultura» es la práctica que comprende u *objetiva* la vida grupal de forma significativa. «Tal y como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son, por consiguiente, coincide con su producción, tanto con *qué* producen como con *cómo* producen» (Marx, 1970: 42). La «cultura» de un grupo o clase es su modo de vida particular y distintivo, los significados, valores e ideas corporizadas en las instituciones, en las relaciones sociales, en los sistemas de creencias, en las buenas costumbres, en los usos de los objetos y en la vida material. La cultura son las formas distintivas en las que se expresa esta organización de la vida material y social. Una cultura incluye el «mapa de significados» que vuelve las cosas inteligibles a sus miembros. Estos «mapas de significados» no están simplemente en la cabeza: son objetivados en los patrones de organización social y de relación a través de los cuales el individuo se vuelve un «individuo social». La cultura es la manera en la que las relaciones sociales de un grupo son estructuradas y modeladas, pero también en la que esas formaciones son experimentadas, entendidas e interpretadas.

Un individuo social, nacido en un escenario particular de instituciones y relaciones, nace a la vez en una configuración peculiar de significados que le brindan acceso y lo localizan dentro de «una cultura». La «ley de la sociedad» y la «ley de la cultura» (el ordenamiento simbólico de la vida social) son uno y lo mismo. Estas estructuras (de relación social y de significado) modelan la existencia colectiva de los grupos. Pero, además, limitan, modifican y *constriñen* la forma en la que los grupos viven y reproducen su existencia social. Por lo tanto, hombres y mujeres son formados y se forman a sí mismos a través de la sociedad, la cultura y la historia. Así, los patrones culturales existentes forman una especie de repositorio histórico (un «campo de posibilidades» preconstituido) que los grupos toman, transforman, desarrollan. Cada grupo actúa respecto de sus condiciones iniciales y, a través de este «hacer», esta práctica, la cultura es reproducida y transmitida. Pero esta práctica solo toma lugar dentro del campo dado de posibilidades y limitaciones

(véase Sartre, 1963). «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen justo como les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las circunstancias que les son directamente dadas y transmitidas desde el pasado» (Marx, 1951: 225). La cultura corporiza, entonces, la trayectoria de vida del grupo a través de la historia, siempre en condiciones y con «materias primas» que el grupo no puede elegir del todo.

Los grupos que coexisten dentro de una misma sociedad y comparten algunos de los mismos materiales y condiciones históricas sin duda también entienden y, hasta cierto punto, comparten la «cultura» de los otros. Pero, en tanto los diferentes grupos y clases están categorizados de forma desigual en relación unos de otros, en términos de sus relaciones productivas, de riqueza y de poder, así también a las *culturas* se les asignan categorías diferentes y se ubican en oposición unas de otras, en relaciones de dominación y subordinación, a lo largo de la escala del «poder cultural». Las definiciones del mundo, los «mapas de significado» que expresan la posición vital de aquellos grupos que mantienen el monopolio del poder en la sociedad, tienen un mayor peso e influencia pero niegan esta mayor legitimidad. El mundo tiende a ser clasificado y ordenado en términos y a través de estructuras que expresan directamente el mando, la posición, la *hegemonía*, de los intereses más poderosos de esa sociedad. De este modo:

> La clase que tiene los medios de producción material a su disposición tiene el control, al mismo tiempo, de los medios de la producción mental, de modo que, hablando en términos generales, las ideas de aquellos que no poseen los medios de producción mental quedan sujetas a ella [...] En la medida en la que ellos dominan como clase y determinan la extensión y compás de una época [...] lo hacen en su rango completo, por lo tanto, entre otras cosas, dominan también como pensadores, como productores de ideas, y regulan la producción y la distribución de las ideas de su tiempo: por consiguiente, sus ideas son las ideas dominantes de la época. (Marx, 1970: 64)

Esto no significa que solo haya *una* serie de ideas o formas culturales en una sociedad. Por un lado, habrá más de una tendencia en desarrollo dentro de las ideas dominantes; por otro, los grupos o clases que no se ubican en la cumbre del poder encontrarán en su cultura formas de darse cuenta y expresar su posición y sus experiencias subordinadas. En la medida en la que hay más de una clase fundamental en una sociedad (y el capitalismo es esencialmente la relación, en torno a la producción, de dos clases esencialmente *diferentes*: capital y trabajo), habrá en juego más de una configuración cultural principal en un momento histórico particular. Pero las estructuras y los significados que más adecuadamente reflejan la posición e intereses de la clase más poderosa, por muy compleja que sea internamente, permanecerán, en relación con todos los demás, como un orden sociocultural *dominante*. La cultura dominante se representa a sí misma como *la* cultura. Trata de definir y contener todas las demás culturas dentro de su rango inclusivo. *Su* visión del mundo, a menos que sea desafiada, permanecerá como la cultura más natural, universal, omniabarcante. Otras configuraciones culturales no solo estarán subordinadas a este orden dominante: entrarán en lucha, buscando modificar, negociar, resistir o incluso derrocar su reinado — su *hegemonía*. De este modo, la lucha entre clases sobre la vida material y social siempre asume las formas de una lucha continua sobre la distribución del «poder cultural». Queremos, aquí, hacer una distinción entre «cultura» e «ideología». Las clases dominante y subordinada tendrán cada cual culturas distintivas. Pero cuando una cultura se vuelve predominante y la cultura subordinada *se experimenta* a sí misma en los términos prescritos por la cultura dominante, entonces, la cultura dominante se vuelve, además, la base de una ideología dominante.

La cultura dominante de una sociedad compleja nunca es una estructura homogénea. Está estratificada, refleja intereses diferentes dentro de la clase dominante (por ejemplo, la perspectiva de un aristócrata frente a la de un burgués), contiene diferentes vestigios del pasado (por ejemplo, ideas religiosas dentro de una cultura ampliamente secular) así como elementos emergentes en el presente. Las culturas subordinadas no siempre estarán en conflicto abierto con aquella; podrán, durante largos periodos, coexistir con ella, negociar los espacios y los huecos, hacer incursiones, «agrietarla desde adentro» (Thompson, 1965). Dado que el carácter de esta lucha sobre la cultura jamás puede ser reducido a una simple oposición, es crucial reemplazar la noción de «cultura»

por el concepto más concreto e histórico de «culturas»; esta redefinición señala claramente el hecho de que las culturas siempre mantienen relaciones de dominación (y subordinación) de unas sobre otras; están siempre, en cierto sentido, luchando entre sí. El término singular, «cultura», solo puede indicar, de forma general y abstracta, las extensas configuraciones culturales en juego en una sociedad en cualquier momento histórico. Debemos desplazar nuestra atención, de una vez por todas, a las relaciones determinantes de dominación y subordinación de estas configuraciones, a los procesos de incorporación y resistencia que definen la dialéctica cultural entre ellas y a las instituciones que transmiten y reproducen «la cultura» (por ejemplo, la cultura dominante) en su forma dominante o «hegemónica».

En las sociedades modernas, los grupos fundamentales son las clases sociales y las configuraciones culturales más importantes serán, sobre todo aunque a menudo de una forma mediada, las «culturas de clase». Relativas a estas configuraciones de clase cultural, las *sub*-culturas son subconjuntos: estructuras más pequeñas, localizadas y diferenciadas, dentro de una u otra de las redes culturales más amplias. Debemos, en primer lugar, ver las subculturas en términos de su relación con las redes de cultura de clase más amplias de la que forman una parte distintiva. Cuando examinamos la relación entre una subcultura y la «cultura» de la que es parte, llamamos a esta última cultura «parental». Esto no se debe confundir con la relación particular entre los «jóvenes» y sus «padres», de la cual hablaremos más abajo. Lo que queremos decir es que una subcultura, a pesar de diferir de importantes modos (en sus «asuntos centrales», sus formas y actividades peculiares) de la cultura de la cual deriva, también compartirá algunas cosas con esa cultura «parental». La subcultura bohemia del *avant-garde* que de vez en cuando surge en la ciudad moderna es distinta de su cultura «parental» (la cultura urbana de los intelectuales de clase media) a la vez que parte de ella (compartiendo una perspectiva modernizadora, ciertos niveles de educación, una posición privilegiada respecto al trabajo productivo y así sucesivamente). Del mismo modo, la «búsqueda de placer y emoción» que algunos analistas han descrito como un rasgo marcado de la «subcultura delincuente de la pandilla» de la clase trabajadora también comparte algo básico y fundamental con ella. Las subculturas, por lo tanto, deben ser puestas en relación en primer lugar con las culturas «parentales» de las cuales son

un subconjunto. Pero las subculturas, *además*, deben ser analizadas en su relación con la cultura dominante, con la disposición general del poder cultural en la sociedad como un todo. Por lo tanto, debemos distinguir las subculturas respetables, «burdas», delincuentes y criminales *dentro* de la cultura de clase trabajadora, pero también debemos decir que, aunque difieren entre sí, *todas* derivan en primera instancia de una «cultura parental de clase trabajadora»; de ahí que todas sean subculturas subordinadas, en relación con la cultura dominante de clase media o burguesa (creemos que esto va en cierto modo al encuentro de lo que Graham Murdock llama un análisis más «simétrico» de las subculturas; véase el capítulo catorce de este volumen).

Las subculturas deben exhibir una forma y una estructura suficientemente distintiva para hacerlas claramente diferentes de su cultura «parental». Deben estar enfocadas alrededor de ciertas actividades, valores, ciertos usos de artefactos materiales, espacios territoriales, etc., que las diferencien significativamente de la cultura más general. Pero, en tanto son subconjuntos, debe haber también elementos significantes que las liguen y articulen con la cultura «parental». Los famosos gemelos Kray,[1] por ejemplo, pertenecían tanto a una «subcultura criminal» notoriamente diferenciada del East London como a una vida y una cultura «normal» de la clase trabajadora del East End (de la cual, efectivamente, la «subcultura criminal» ha sido siempre una parte claramente identificable).[2] El comportamiento de los hermanos Kray, en términos de fraternidad criminal, marca el eje diferenciador de esa subcultura: la relación de los Kray con su madre, su familia, su hogar y su pub local es el eje articulador, vinculante (Pearson, 1973; Hebdige, 1974).

Las subculturas, por lo tanto, toman forma en torno a actividades distintivas e «inquietudes focales» de ciertos grupos. Pueden estar muy volcadas sobre sí mismas o abiertas a otros grupos. Algunas subculturas

---

1 Ronald y Reginald Kray eran dos hermanos gemelos, destacados líderes del crimen organizado en, East End de Londres. [N. del T.]

2 Durante el siglo XIX el East End de Londres era una zona muy poblada donde se concentraban migrantes y personas pobres; los problemas empeoraron con la construcción de los muelles (1827) y la terminal central de tren de Londres (1840–1875). Estas infraestructuras desplazaron a mucha población a esta zona donde se construyeron poblados de chabolas. A finales de siglo, el East End era conocido por ser una zona de pobreza, hacinamiento, enfermedad y criminalidad. [N. de E.]

son simplemente prolongaciones o *milieux*[3] vagamente definidos dentro de la cultura parental: no poseen un «mundo distintivo» propio. Otras desarrollan una identidad y una estructura clara y coherente. En general, en este volumen trabajaremos *solo* con «subculturas» (surjan de una «cultura parental» de clase media o trabajadora) que tengan límites razonablemente ajustados, formas distintivas, que se hayan cohesionado alrededor de actividades particulares, inquietudes focales y espacios territoriales. Cuando estos grupos con características muy definidas se distinguen también por edad y generación, las denominamos «subculturas juveniles».

Las «subculturas juveniles» se forman en el terreno de la vida social y cultural. Algunas subculturas juveniles mantienen rasgos regulares y persistentes de la cultura de clase «parental»: por ejemplo, la tristemente afamada «cultura de la delincuencia» del joven adolescente de clase trabajadora. Sin embargo, otras subculturas aparecen solo en momentos históricos particulares: se vuelven visibles, son identificadas y etiquetadas (por sí mismas o por otros), llaman la atención pública durante cierto tiempo, luego se debilitan, desaparecen o son tan difusas que pierden su esencia distintiva. Aquí nos centraremos en el primer tipo de formación subcultural. El peculiar atuendo, estilo, inquietudes focales, *milieux*, etc., visibiliza a los teddy boys, los mods, los rockers o los skinheads como agrupaciones distintivas, tanto respecto de los amplios patrones de la cultura de clase trabajadora en su conjunto, como de los patrones más difusos exhibidos por chicos «convencionales» de clase trabajadora (y, a un nivel más limitado, por las chicas). A pesar de estas diferencias, es importante enfatizar que, como subculturas, continúan existiendo en, y coexistiendo con, la cultura de la clase de la cual provienen. Los miembros de una subcultura pueden caminar, hablar, actuar, verse «diferentes» de sus padres y de algunos de sus coetáneos pero pertenecen a las mismas familias, van a las mismas escuelas, trabajan en empleos similares, viven cerca de las mismas «calles peligrosas» que sus pares y sus padres. En ciertos aspectos cruciales, comparten la misma posición (frente a la cultura dominante), las mismas experiencias de vida básicas y determinantes, que la cultura «parental» de la cual derivan. A través de la vestimenta, las actividades, los pasatiempos y el estilo de vida, pueden proyectar una respuesta o «solución» cultural

3 Término francés que significa medio, hábitat. [N. del T.]

diferente a los problemas a los que se enfrentan debido a su posición de clase y a su experiencia material y social; pero la pertenencia a una subcultura no puede protegerlos de la matriz determinante de experiencias y condiciones de vida que moldea la vida de su clase en su conjunto. Experimentan y responden a los *mismos problemas básicos* que otros miembros de su clase que no están tan diferenciados ni se distinguen tanto en un sentido «subcultural». Especialmente en relación con la cultura dominante, su subcultura permanece, como otros elementos en su cultura de clase, subordinada.

A continuación trataremos de mostrar por qué es necesario destacar esta *doble articulación* de las subculturas juveniles, primero, respecto de su cultura «parental» (por ejemplo, la cultura de la clase trabajadora) y, en segundo lugar, respecto de la cultura dominante. Para nuestros propósitos, las subculturas representan un nivel de análisis necesario, «relativamente autónomo», pero intermedio. Cualquier intento de relacionar las subculturas con la «formación sociocultural en su conjunto» debe enfrentar su complejidad a través de estas necesarias diferenciaciones.

La «Cultura Juvenil», en singular y en mayúsculas, es un término que tomamos prestado y al que nos referimos en nuestro análisis, pero que no podemos *usar* sino en un sentido descriptivo. Es precisamente, desde luego, el término más común en la usanza popular y periodística. Visibiliza cierto tipo de apropiación del «fenómeno de la Juventud» por parte del «sentido común» del periodo de postguerra. Parece ser un simple y corriente punto de partida, un simple concepto, pero en realidad ya presupone relaciones extremadamente complejas. En efecto, lo que oculta y reprime (diferencias entre distintos estratos de la juventud, la importancia de la clase en las culturas juveniles, la relación de la «Cultura Juvenil» con la cultura parental y la cultura dominante, etc.) es más significativo que lo que revela. El término se basa en la visión de que lo que le sucedió a la «juventud» en el periodo es radical y cualitativamente diferente de cualquier cosa que hubiera sucedido hasta entonces. Parece indicar que son más significativas las cosas con las que se ha enganchado la juventud en el periodo que los diferentes tipos de grupos juveniles o las diferencias en su composición de clase social. Preserva ciertas interpretaciones ideológicas, por ejemplo, que la edad y la generación son lo más importante, o que la Cultura Juvenil está «incipientemente desclasada» o, incluso, que la «juventud» en sí

misma se ha vuelto una clase. Por consiguiente, identifica exclusivamente la «Cultura Juvenil» con su aspecto más espectacular: música, estilos, consumo de ocio. Por supuesto, la juventud de postguerra participó en actividades culturales distintivas y esto esuvo muy ligado al «mercado adolescente». Pero el término «Cultura Juvenil» se confunde con, e identifica, los dos aspectos, mientras que lo necesario es un retrato detallado de cómo los grupos juveniles se nutrieron y apropiaron de elementos provistos por el mercado y, al mismo tiempo, cómo el mercado trató de expropiar e incorporar materiales producidos por las subculturas: en otras palabras, la dialéctica entre la juventud y la industria del mercado juvenil. El término «Cultura Juvenil» connota la situación de los jóvenes casi exclusivamente en términos de manipulación y explotación comercial y publicitaria *de* los jóvenes. Como concepto, tiene poco o ningún poder explicativo. Debemos tratar de llegar más allá de este fenómeno de mercado, a sus más profundas raíces sociales, económicas y culturales. En pocas palabras, nuestro propósito es destronar o *deconstruir* el término «Cultura Juvenil» a favor de una serie de categorías más complejas (parte de este trabajo de deconstrucción se realiza en el capítulo «Estilo», *infra*).

En primer lugar, reemplazaremos el concepto de «Cultura Juvenil» por el concepto más estructural de «subcultura». En segundo lugar, *reconstruiremos* las «subculturas» en términos de su relación, primero, con las culturas «parentales» y, en segundo lugar, a través de ello, con la cultura dominante o, mejor, con la lucha entre culturas dominantes y subordinadas. Al centrarnos en estos niveles intermedios en lugar de en la idea mediada de «Cultura Juvenil» que todo lo abarca, trataremos de mostrar cómo las subculturas juveniles están involucradas en las relaciones de clase, en la división del trabajo y en las relaciones productivas de la sociedad, sin obviar lo que es específico a su contenido y a su posición.

Es esencial tener presente que las cuestiones tratadas aquí se relacionan *solo* con aquellas secciones de la juventud de clase trabajadora o de clase media cuya respuesta a su situación toma una forma subcultural distintiva. Esto no se debe confundir bajo ninguna circunstancia con un intento de delinear la posición social e histórica de la juventud de clase trabajadora en su conjunto durante el periodo. La gran mayoría de los jóvenes de clase trabajadora nunca se inscribe en una subcultura delineada o coherente. Los individuos pueden, en sus trayectos de

vida personal, entrar y salir de una o, también, de varias subculturas. Su relación con las subculturas existentes puede ser efímera o permanente, marginal o central. Las subculturas son importantes porque allí la respuesta de la juventud toma una forma peculiarmente tangible. Pero, en la historia de postguerra de las clases, esto puede ser menos significativo que lo que la mayoría de los jóvenes hace la mayor parte del tiempo. La relación entre la «vida cotidiana» y la «vida subcultural» de diferentes sectores de la juventud es una cuestión importante en sus propios términos, y no debe ser subsumida en las cuestiones más limitadas que señalamos aquí. Como nos recuerda Howard Parker, incluso los «infractores reincidentes» de las subculturas delincuentes están solo ocasionalmente preocupados con el comportamiento ilegal o delictivo (Parker, 1974). Para la mayoría, la escuela y el trabajo son estructuralmente más significativos, incluso a nivel de la conciencia, que el estilo y la música (véase el artículo de Murdock, *infra*).

Como señala Paul Corrigan de forma elocuente, la mayoría de los chicos de clase trabajadora están ocupados la mayor parte del tiempo con la mayor ocupación de todas: cómo pasar el tiempo, las «dialécticas de no hacer nada» (véase el capítulo «No hacer nada» de Corrigan, *infra*).

Juventud: metáfora para el cambio social

En este epígrafe proponemos desplazarnos en tres etapas desde los aspectos más superficiales de las subculturas juveniles a sus significados más profundos. Nos ocuparemos, en primer lugar, del aspecto más inmediato: la *novedad* cualitativa de la Cultura Juvenil. Después, de los aspectos más *visibles* del cambio social, señalados como responsables de su emergencia. Finalmente, examinaremos el *debate general* del que el debate sobre la Cultura Juvenil fue un importante, aunque subsidiario, apéndice.

Hemos dicho que un elemento importante del concepto «Cultura Juvenil» fue su novedad en la postguerra. La siguiente cita de Roberts nos recuerda que debemos ser cautos con esta explicación; podría ser leída en referencia a cualquiera de las formaciones culturales juveniles distintivas de postguerra, aunque lo que describe es, de hecho, la juventud eduardiana en «el clásico barrio marginal»:

> Los grupos de jóvenes y hombres jóvenes que se reunían al final de las calles más pobres en las noches de calor se ganaron la condena de todos los ciudadanos respetables. Cada verano les condenaban los magistrados municipales y cada vez eran más perseguidos por la policía. A finales del siglo XIX, The Northern Scuttler [El escurridizo del norte] y su «chica» habían logrado una notoriedad comparable a la de cualquier banda actual. Tenían su propio estilo de vestir: la camisa del sindicato, pantalones de pata de elefante, un pesado cinturón de cuero grabado con diseños de fantasía y una gran hebilla de acero y gruesos zuecos con suela metálica. Su novia solía usar zuecos y un chal y una falda con rayas verticales. (Roberts, 1971: 123)

Es de vital importancia, en cualquier análisis de los fenómenos contemporáneos, pensar históricamente; muchas de las deficiencias del área de la «juventud» se deben, al menos en parte, a la ausencia o a la superficialidad de la dimensión histórica. En el ámbito específico de la «Cultura Juvenil», es común esta miopía histórica; solo se aborda desde esta perspectiva en ciertos estudios históricos, específicamente, en las comparaciones de la situación de la juventud de postguerra con la de periodos anteriores.[4] La cita de Roberts apunta claramente a este hilo de continuidad histórica que no podemos permitirnos el lujo de pasar por alto.

Por otro lado, hay también muchas pruebas para sugerir que *existieron* de forma clara rasgos históricos novedosos en la década de 1950 que podrían hacernos desconfiar del error contrario: la tendencia a adoptar una visión de la historia estática o circular y así robar al periodo de postguerra su especificidad histórica. La importancia de los numerosos y visibles cambios estructurales y culturales de la postguerra fue ponderada de distintas maneras por los periodistas y analistas del momento, pero, en la mayoría de los análisis, la emergente «Cultura Juvenil» ocupó un lugar destacado. Era, de acuerdo con el énfasis otorgado, un *producto* de estos cambios, su *epítome* o, con cierto tono taumatúrgico, un *presagio* de cambios futuros. En cualquier caso, fuera cual fuera el énfasis, la Cultura Juvenil (o aspectos de la misma) se entendía como una parte crucial de esos cambios.

4 Hay, por supuesto, un creciente interés en la historia social de la infancia y de la juventud, y en el esparcimiento y la escuela, influenciado por la historia social; el próximo volumen de Phil Cohen y Dave Robbins sobre subculturas tendrá un fuerte marco histórico y comparativo.

Un conjunto importante de cambios interrelacionados giró en torno a «la prosperidad», a la importancia creciente del mercado y del consumo y al crecimiento de las industrias de ocio dirigidas a la juventud. El resultado más distintivo de estos cambios fue la llegada del «consumidor adolescente» de Mark Abrams; en términos relativos, Abrams vio a los «adolescentes» como los principales beneficiarios de la nueva prosperidad:

> En comparación con 1938, sus ingresos reales (es decir, si tenemos en cuenta la caída del valor del dinero) se han incrementado en un 50 % (el doble que la tasa de los adultos) y su gasto real «discrecional» probablemente haya aumentado en un 100 %. (Abrams, 1959: 9)

No había sino un pequeño paso de aquí a la opinión de que los hábitos colectivos de consumo de los adolescentes constituían «gastos adolescentes distintivos para fines adolescentes distintivos en un mundo adolescente distintivo» (Abrams, 1959: 10); en otras palabras, la base económica para una única, autónoma y autogenerada Cultura Juvenil.

La segunda tanda de cambios, con los que la Cultura Juvenil llegó a ser completamente identificada como una desafortunada secuela, fueron los relacionados con la llegada de los medios de comunicación de *masas*, el entretenimiento de *masas*, el arte de *masas* y la cultura de *masas*.

Como parte de este concepto aparecía la idea de que más y más personas eran sometidas (y la forma pasiva no es accidental) a procesos culturales cada vez más uniformes. Este fue el resultado de la propagación del consumo de masas, además de la «emancipación política» de las masas y (por encima de todo) del crecimiento de los medios masivos de comunicación. La difusión de los medios de comunicación se identificó con el crecimiento de la prensa, la radio, la televisión, las publicaciones de masas (sin contar los ordenadores, los sistemas de vídeo, los bancos de datos, de almacenamiento y recuperación de la información, es decir, los «usos» comerciales y de gestión que proporcionó la infraestructura real de la «revolución de las comunicaciones»). Para aquellos que interpretaban el cambio social en el marco de lo que vino a ser llamada «tesis de la sociedad de masas, marcó un hito el nacimiento de la televisión comercial en Gran Bretaña a mediados de la década de 1950.

La cultura juvenil estaba conectada con esta serie de cambios de dos maneras. En primer lugar, y sencillamente, la creación de una verdadera cultura de masas significó la llegada de los medios de «imitación» y de «manipulación» a escala nacional. La idea de que la Cultura Juvenil era resultado de la imitación «sin sentido» de los adolescentes, promovida por intereses comerciales hábiles y «manipuladores», fue plasmada de forma indeleble en la siguiente cita de Paul Johnson, probablemente el analista menos perspicaz de la «Juventud», dentro de un campo que se distingue por su mediocridad:

> Ambos canales de TV ahora transmiten programas semanales con canciones populares para los adolescentes y un tribunal. Mientras suena la música, las cámaras permanecen despiadadamente sobre los rostros de la audiencia. ¡Qué abismo de vacuidad sin fondo revelan! Enormes caras, hinchadas por dulces baratos y embadurnadas con maquillaje de tercera, las bocas abiertas y torcidas y los ojos vidriosos, las manos haciendo percusión sin sentido respecto al tiempo de la música, los tacones de aguja rotos, la ropa ordinaria, estereotipada, a la moda: aquí tenemos, al parecer, un retrato colectivo de una generación esclavizada por la maquinaria comercial. (Johnson, 1964)

En segundo lugar, y de manera más sofisticada, algunos aspectos de la nueva Cultura Juvenil parecían representar al más alto nivel el peor efecto de la nueva «cultura de masas»: su tendencia a «relajar las energías» de la acción y la resistencia de la clase trabajadora. Hoggart, en muchos sentidos nuestro cronista más sensible a los matices de la experiencia de la cultura de clase trabajadora, debe ser incluido aquí entre los agresores. Su retrato de los chicos «de la gramola [...] que pasan sus noches escuchando los discos de la rocola en cafeterías apenas iluminadas» (Hoggart, 1958: 247) casi podría (por su falta de tacto y de referencias) haber sido escrito por uno de los nuevos «gacetilleros» que tan perceptivamente analiza:

> El bárbaro, hedonista pero pasivo, que maneja un autobús de cincuenta caballos por tres peniques, para ver una película de cinco millones de dólares por ocho peniques, no es simplemente una rareza social: es un presagio. (Hoggart, 1958: 250)

El tercer tipo de cambios que se señaló en tanto habían «producido» una Cultura Juvenil cualitativamente distintiva giró en torno a un hiato en la experiencia social precipitado por la guerra. Generalmente, el argumento sostenía que los efectos disruptivos de la guerra en los niños nacidos durante ese periodo (la ausencia de los padres, las evacuaciones sufridas y otras rupturas en la vida normal de las familias, así como la constante violencia) eran responsables de la «nueva» delincuencia juvenil de mediados de los años cincuenta, tipificada por los teds. Estos eran vistos como precursores de una tendencia más general hacia la violencia en la Cultura Juvenil. Fyvel, por ejemplo, aunque no se restringe a esta explicación de la «guerra», ve sin embargo a los teddy boys como «chicos de una época de violencia, nacidos durante una guerra mundial» (Fyvel, 1963: «Prefacio»); mientras que Nuttall, directamente, identifica el lanzamiento de la primera bomba atómica como responsable de las diferencias cualitativas entre las generaciones de preguerra y postguerra:

> Correcto [...] en el lanzamiento de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki las generaciones quedaron divididas de un modo crucial [...] La gente que todavía no había alcanzado la pubertad [...] era incapaz de concebir la vida con un futuro [...] la llamada «brecha generacional» comenzó allí y se ha ido incrementando desde entonces. (Nutall, 1970: 20)

La cuarta serie de cambios que proveen un contexto importante para la «emergencia» de la Cultura Juvenil está en relación con la esfera de la educación. Esta interpretación se basaba, sobre todo, en dos cuestiones: «la educación secundaria para todos» en escuelas específicas por edad y la extensión masiva de la educación superior. Se citaban muchos elementos que sustentaron este proceso: la Ley de Educación de 1944, que instituyó la división entre primaria y secundaria; el aumento del número de personas con aptitudes, consecuencia tanto de esta reorganización como del incremento poblacional de postguerra; la ideología de la meritocracia de la movilidad social, principalmente a través del sistema educativo; los esfuerzos por desarrollar una correlación positiva entre la tasa de crecimiento económico del país y su número de personal altamente cualificado; la creciente demanda de técnicos y tecnólogos en la economía. En lo que nos concierne, el efecto de estos elementos fue

singular. Simplemente, la gente joven (cada vez más numerosa) pasaba su juventud (más tiempo que antes) en instituciones educativas organizadas según edades desde los once años en adelante (una situación bien diferente del periodo de preguerra, cuando casi la mitad de quienes pasaban los once años recibía educación «secundaria» en escuelas elementales para todas las edades). Esto fue interpretado, por algunos analistas, como la creación de las precondiciones para la emergencia de una «sociedad adolescente» específica. Coleman lo señaló de forma explícita con su argumento de que el pupilo estadounidense de escuela secundaria:

> Es «apartado» del resto de la sociedad, dirigido de manera forzosa hacia el interior de su propio grupo de edad. Con sus compañeros, viene a constituir una pequeña sociedad, que tiene sus interacciones más importantes consigo misma, y mantiene solo unos hilos de conexión con la sociedad adulta exterior. (Coleman, 1961: 3)

Por último, si bien de ningún modo menos importante, la llegada de un abanico completo de estilos distintivos en la vestimenta y en la música rock confirmó a cualquiera que hubiera tenido dudas, que estaba ante una generación joven «única». En este campo, como en otros, las particularidades de estilos y músicas, en términos de quién vestía o escuchaba qué cosa y por qué, fueron pasadas por alto ante la nueva invasión estilística: la imagen, proyectada semanalmente en los nuevos shows de televisión para «adolescente», de una «única escena en curso». Dependiendo de cómo se viera esta explosión de la cultura pop, o los bárbaros estaban ya dentro de las murallas o finalmente habían vuelto los rebeldes *hipsters*. Nuevamente, Jeff Nuttall nos proporciona el ejemplo más extravagante e indulgente:

> Los teddy boys estaban esperando a Elvis Presley. Todo el mundo en todas partes con menos de veinte años lo esperaba. Él fue el supervendedor masivo del movimiento de cadera [...] fue un macho público con la insolencia de un personaje asesino de Genet [...] Principalmente usó su sexualidad sin tapujos y despejó el camino en ese sentido [...]

> Los disturbios por causa de Presley fueron las primeras manifestaciones espontáneas de una comunidad con nuevas sensibilidades. (Nutall, 1970: 29-30)

Estas explicaciones de la aparición de una Cultura Juvenil definida surgieron de un debate más amplio sobre la naturaleza del cambio social de postguerra. Las palabras clave en este debate fueron, sin duda, «prosperidad», «consenso» y «aburguesamiento». Prosperidad hacía referencia, en esencia, a la explosión del gasto en consumo de la clase trabajadora (implicaba también la remota proposición, poco sostenible, de que la clase trabajadora no solo tenía más para gastar, sino que estaba *relativamente* mejor). «Consenso» significaba la aceptación, por parte de los dos principales partidos políticos y de la mayoría del electorado, de todas las medidas (economía mixta, mejores ingresos, la «red de seguridad» del Estado de bienestar) tomadas después de 1945 para unir a los miembros de todas las clases sobre la base de una participación común en el sistema. Esto, además, presuponía que se había desarrollado un consenso entre las clases en torno a los asuntos de importancia y, desde aquí, se daba por sentado el fin de los principales conflictos políticos y sociales, especialmente aquellos que exhibían un patrón de clase definido. El «aburguesamiento» unió todo eso y otras tendencias sociales (en la educación, la vivienda, la reurbanización, la migración a nuevos pueblos y ciudades, etc.) a la tesis de que la cultura y la vida de clase trabajadora estaba dejando de ser una formación distinta de la sociedad, y de que todo el mundo estaba asimilando rápidamente patrones, aspiraciones y valores de clase media. Estos términos vinieron a entretejerse en un mito social o «explicación» totalizadora del cambio social de postguerra. De manera simple, la sabiduría convencional decía que la «prosperidad» y el «consenso», juntos, promovían el rápido «aburguesamiento» de las clases trabajadoras y esto producía nuevos tipos sociales, nuevos valores y convenciones sociales. Un nuevo prototipo fue el «trabajador próspero», el «nuevo tipo de trabajador burgués», enfocado en la familia, centrado en el hogar, preocupado por la seguridad, orientado instrumentalmente, de fácil movilidad geográfica y con poder adquisitivo, como se menciona en el trabajo de Zweig (Zweig, 1961). Otro prototipo fue el nuevo «adolescente», inmerso en el estilo, la música, el ocio y el consumo: en una «cultura juvenil desclasada».

De este modo, para los padres y sus hijos, la *clase* se veía, si no en su totalidad, sí gradual e inexorablemente debilitada como el principal factor estructurante y dinámico de la sociedad. Otros elementos parecían estar reemplazándola como base de la estratificación social: el estatus, un orden «jerárquico» multidiferenciado, basado en una mezcla de logros educacionales, empleo y consumo; la educación, la nueva ruta disponible y meritocrática por la que podía alcanzarse cierto estatus a través del éxito en el trabajo; el consumo, la nueva ruta de «prosperidad» en la que el estatus, pagado a plazos, podía ser comprado por aquellos que no superaran las barreras de la meritocracia educacional; y la edad, sobre todo la edad. Todo lo dicho y pensado sobre los adultos de clase trabajadora fue elevado a un nuevo nivel respecto del joven de clase trabajadora. Nacidos durante la guerra, se les asignaba menor experiencia y menor compromiso con los patrones sociales de preguerra. Por su edad, fueron beneficiarios directos del Estado de bienestar y de nuevas oportunidades de educación; menos reprimidos por los viejos patrones de, o actitudes hacia, el gasto y el consumo, la mayoría no sentían culpa alguna respecto al placer y a las satisfacciones inmediatas. La gente un poco mayor estaba a mitad de camino entre el viejo y el nuevo mundo; pero la «juventud» estaba completa y exclusivamente en el nuevo mundo de postguerra. Y lo que principalmente marcaba la diferencia era, precisamente, *su* edad; su generación se definía como el grupo al frente en cada aspecto del cambio social en el periodo de postguerra. La juventud era «la vanguardia» del cambio social. Por lo tanto, el simple hecho de cuándo habías nacido desplazaba la categoría más tradicional de clase como un poderoso índice de posición social; así el abismo entre clases de preguerra se tradujo en una mera «brecha» entre generaciones. Algunos analistas crearon más adelante un mito al reconstruir la clase sobre la base de la nueva brecha: la juventud *era* una «nueva clase» (véase, por ejemplo, Musgrove, 1968; Rowntree y Rowntree, 1968; Nevile, 1971).

El debate completo dependía de forma crucial de la validez de los tres conceptos centrales que hemos señalado (prosperidad, consenso y aburguesamiento); debemos pues comenzar la tarea de desenredar los elementos reales contenidos en estos términos de los construidos o ideológicos.

En términos generales, la realidad de las mejoras de los niveles de vida en la postguerra (el elemento real de la «prosperidad») no puede ser cuestionada. Los años 1951-1964 indudablemente vieron lo que Pinto-Duschinsky definió como «el incremento más firme y más rápido [en el promedio estándar de vida] en relación con cualquier otro momento de este siglo»; usando «cualquier indicador de resultados, la década de 1950 y los primeros años de la de 1960 supusieron una gran mejora respecto a los años de entreguerras y al periodo eduardiano» (Pinto-Duschinsky, 1970: 56-57). Sin embargo, este incremento general en los niveles de vida *invisibilizó* de forma importante el hecho de que las posiciones *relativas* de clase habían permanecido virtualmente intactas. Este aspecto mítico de la prosperidad, oculto bajo la ideología persistente e insistente de «nunca hemos estado mejor», emergió gradualmente cuando la pobreza (y no solo ciertas bolsas de pobreza) fue redescubierta a partir de la primera parte de la década de 1960.

El gasto masivo en bienes de consumo duraderos invisibilizó el hecho «de que Gran Bretaña se quedó atrás respecto a casi todos sus principales competidores industriales y no supo resolver el problema de la libra» (Pinto-Duschinsky, 1970: 58; véase también Glyn y Sutcliffe, 1972). De hecho, el «milagro» de la prosperidad de Gran Bretaña *se construyó* sobre fundamentos económicos poco firmes, «sobre circunstancias temporales y fortuitas» (Bogdanor y Sidelsky, 1970: 8) en una coyuntura histórica «milagrosa». La política conservadora de «pan y circo» (por ejemplo, «el sacrificio de políticas deseables para el bienestar a largo plazo de un país en favor de medidas muy indulgentes y de paliativos temporales que tenían un efecto político inmediato» (Pinto-Duschinsky, 1970: 59) o, dicho más sucintamente, la promoción del consumo privado a expensas del sector público) fue solo *una posible respuesta* a esta situación, no una salida *inevitable*.

También el consenso, en términos generales, tenía una base real. El periodo de guerra con la movilización de todas las clases, la planificación económica, las coaliciones políticas y el igualitarismo impuesto, proporcionaron las bases sobre las que podían levantarse las reformas sociales del gobierno laborista de postguerra; y tanto las transformaciones de la guerra y como las de la postguerra constituyeron una suerte de plataforma para el consenso. Incluso la vieja figura del mercado libre, Churchill, regresó al poder en 1951, diciendo que «había llegado

a conocer a la nación y lo que se debe hacer para retener el poder» (Moran, 1968: 517). En otras palabras, Churchill y los líderes conservadores más astutos se dieron cuenta de que el éxito de su programa antiausteridad «libre de controles» se basó de forma crucial en un capitalismo «reformado», un capitalismo socialmente consciente, con «rostro humano». Con su espacio electoral ocupado por los conservadores y «encantados por una imagen del votante potencial laborista como la quintaesencia del *pequeño burgués* y, por lo tanto, posiblemente temeroso de una alternativa radical al conservadurismo» (Miliband, 1961: 339), los líderes del Laborismo perdieron el valor y capitularon ante «el consenso». Las políticas del partido oficial estuvieron dominadas en la década de 1950 por «las políticas de centro», mientras que «los debates políticos más vigorosos de las décadas de 1950 y 1960 se mantuvieron al margen de la batalla partidista» (Pinto-Duschinsky, 1970: 73-74).

Sin embargo, si el consenso (o el punto muerto) político fue la característica primordial de las décadas de 1950 y 1960, la fragilidad de este consenso se hizo visible «en el carácter de la lucha partidaria» durante estos años. A pesar de «el gran éxito de los conservadores en retener el poder durante trece años, la batalla política estuvo desesperadamente cerrada a lo largo de todo el periodo» (ibídem: 69). En otras palabras, la noción de una política de consenso invisibilizó el hecho de que la supervivencia de los conservadores se basó de forma sustancial en políticas muy cortoplacistas y en su propio beneficio (por ejemplo, el presupuesto inflacionista de «regalo» de abril de 1955, seguido de unas elecciones favorables ese mes, de «recortes» deflacionarios ese otoño y del estancamiento en 1956). Durante los trece años de gobierno conservador, a pesar de esta «política de sobornos» para captar votos, prácticamente la mitad del electorado votó *contra* los conservadores en cada elección. Si tomamos esto junto a los descubrimientos de Goldthorpe y sus colegas de que «la gran mayoría [de los trabajadores de su estudio] eran, y generalmente habían sido, partidarios del Laborismo» (1969: 172) y nos hacemos eco de otras cuestiones sociológicas, es muy posible leer el «consenso» de otro modo: como una muestra de una actitud de espera (muchas veces confundida en aquel tiempo con «apatía») por parte de la clase trabajadora británica que, en caso de haber sido guiada hacia la izquierda por parte del Laborismo, en cualquier momento

durante este periodo, podría haber materializado efectivamente un camino diferente (Goldthorpe y otros autores han desarrollado este argumento; véase Goldthorpe, 1969: 190-195).

El «aburguesamiento», el tercer y último término de nuestra trinidad sociológica, fue producto de los otros dos. Como tal, fue el término más «construido» de los tres, ya que comprendía las debilidades de los otros dos. En cualquier caso, la noción de «aburguesamiento» también tenía algunas bases reales, en las que también insistieron los críticos:

> Nuestra propia investigación indica con suficiente claridad que la creciente prosperidad y sus correlatos pueden tener numerosas consecuencias trascendentales: ambas socavan la viabilidad o la conveniencia de los estilos de vida establecidos, y animan o requieren el desarrollo de nuevos patrones de actitudes, comportamientos y relaciones. (Goldthorpe *et al.*, 1969: 163)

De hecho, la conclusión principal del equipo de investigación de Cambridge, que sometió al «nuevo trabajador burgués» de Zweig a escrutinio sociológico, solo confirmó lo que habían sugerido sus escritos tempranos (Goldthorpe y Lockwood, 1963):

> Lo que los cambios en cuestión conllevaron predominantemente no fue la asimilación absoluta de los trabajadores manuales y sus familias al mundo social de la clase media, sino un proceso mucho menos dramático de convergencia respecto a determinados aspectos en las orientaciones normativas de algunos estratos de la clase trabajadora y de algunos grupos de cuello blanco. (Goldthorpe *et al.*, 1969: 26)

En otras palabras, el «aburguesamiento», si realmente significó algo, se refería a algo muy diferente y mucho más limitado en su campo de lo que preveían sus defensores más vigorosos, como por ejemplo Zweig. Incluso en ese tiempo, algunas de las extrapolaciones políticas basadas en esta tesis resultaban inverosímiles, tenían un carácter más ideológico que empírico (por ejemplo, Abrams, 1969). Efectivamente, si volvemos

la vista hacia el «colectivismo instrumental» del «trabajador próspero» de Golthorpe y Lockwood de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, ahora que es visible un carácter proclive a la huelga en la industria automotriz y un amplio «liderazgo» en este sector desplegado por una militancia sostenida a sueldo y por una organización militante en los talleres, la tesis completa del «aburguesamiento» se presenta extremadamente débil y tambaleante, al menos en los términos en los que se discutía en aquel momento.[5]

En suma, más allá de algunos cambios significativos y reales en los patrones de actitud y de vida, alimentados por el sostenido ataque ideológico de la «prosperidad», lo que aparece con mayor fortaleza es un *rechazo tozudo de la clase* (esa categoría cansada, gastada) a *desaparecer* como dimensión y dinámica principal de la estructura social.

La reaparición de la clase

Las variadas interpretaciones de los cambios de la postguerra, consagradas a la santísima trinidad de la prosperidad, el consenso y el aburguesamiento, descansaron en un mito social singular: la clase trabajadora estaba desapareciendo. Este postulado de la «extinción de la clase» fue cuestionado desde finales de la década de 1950 a través de dos dimensiones principales.

La primera fue el redescubrimiento de la pobreza y de la permanencia de enormes desigualdades de la riqueza, destapadas por las críticas del grupo de Titmuss (Titmuss, 1962), Westergaard (1965) y otros autores. Estas mostraban que la pobreza era una característica estructural y no accidental del capitalismo, que la riqueza solo era redistribuida nominalmente y que la principal beneficiaria del Estado benefactor era, de hecho, la clase media. Una muy pequeña minoría poseía una gran parte de la riqueza y, más aun, la proporción del ingreso público nacional que iba a las clases trabajadora y media había permanecido prácticamente igual desde 1945. El presunto movimiento hacia la igualdad (la idea de que ciertas «estructuras de oportunidad» se habían impuesto y había

5 Si bien debe apuntarse que ningún estudiante podía leer el informe del «trabajador próspero» de la planta de Vuxhall (Luton) sin quedarse boquiabierto con la experiencia de la planta de Haewood (cerca de Liverpool), tan gráficamente descrita por Huw Beynon (1973).

nacido una nueva estructura social fluida) se mostró una promesa vacía. Incluso si las inequidades relativas entre las clases habían declinado, no ocurría así con la distribución de las oportunidades vitales. Ciertamente se habían dado cambios en la estructura ocupacional pero, tal y como se ha argumentado, se han exagerado las implicaciones de estos cambios. El número de trabajos administrativos, por ejemplo, creció enormemente, pero esto se asocia a un decrecimiento en el estatus relativo de las ocupaciones de cuello blanco producido por una mayor racionalización y automatización. Estas ocupaciones se estratificaron, lo que supuso incluso una ampliación de las divisiones entre «supervisores» de oficina y administrativos. El incremento de la sindicalización y la posterior e inesperada militancia de trabajadores de la banca, enfermeras, maestros y empleados públicos locales apuntan en la misma dirección. Por lo menos la militancia reciente de dichos grupos sugiere que está abierta la discusión sobre la afirmación de que el crecimiento de las ocupaciones de cuello blanco lleva a una sociedad de clase media uniforme, estable, «moderada».

La segunda es el postulado de que la hegemonía se había difuminado gracias al incremento total de la riqueza, la disminución de la desigualdad relativa, el mayor control a una dirección socialmente responsable y la separación de la propiedad de las empresas de su gestión. Junto a esto estaba la tesis de que la separación de la esfera del trabajo de la crecientemente privatizada esfera de la vida doméstica estaba conduciendo a una simple «instrumentalización económica» en la actitud del trabajador respecto de los sindicatos (carente de cualquier contenido político que pudiera haber tenido). De hecho, la creciente prosperidad había llevado a una pacificación permanente de la militancia industrial. Sin embargo, Westergaard, por ejemplo, ha señalado de manera convincente que, aunque los estilos de vida de las clases trabajadoras pudieran haber cambiado, la mayoría de los horizontes y demandas de los trabajadores seguían siendo una fuente potencial de descontento más que de estabilidad, a menos que se dieran los medios para satisfacerlos. Esta es la llamada revolución del alza de las expectativas o lo que Anderson llamó «políticas de colectivismo instrumental».

Tanto la resistencia de la clase trabajadora a una legislación en contra de los sindicatos y de la huelga en la década de 1970, como la demanda constante de aumentos salariales para estar a la par de la inflación (a lo

largo de los años sesenta y principios de los años setenta) sustentan claramente esta interpretación, si bien es importante agregar que la estrategia defensiva y la militancia salarial no fue capaz, y todavía no lo es, de encontrar una clara expresión política. Además, también se ha minimizado, devaluado o ignorado la resistencia de sectores de clase trabajadora a la entrada en sus localidades de especuladores propietarios y de nuevos promotores y al continuo aumento de las rentas, y su expresión política en el trabajo comunitario y en demandas no laborales (más que en políticas electorales o en el Partido Laborista). Efectivamente, cuando la tesis de la «distribución del poder» es vista desde una perspectiva no tan consensuada como en los años cincuenta, sino polarizada como en los años setenta, pierde mucha credibilidad (aunque no se deben pasar por alto los cambios en los patrones de los conflictos de clase). Como dice Westergaard:

> El análisis postcapitalista se ha mostrado notablemente ciego a las fuentes de verdadera oposición y de latente disenso a las instituciones y supuestos del actual orden social dentro de la población en su conjunto, al ser perennemente proclive a confundir la institucionalización del conflicto con el consenso, y al ser generalmente indiferente a las continuas presiones bajo las que la institucionalización podría perderse, modificarse o desaparecer. La existencia de dichas presiones debe ser un constante recordatorio del carácter contingente de la presente estructura social y de la fragilidad de los supuestos en los que se basan las previsiones políticas que auguran un cambio pequeño o poco significativo de esa estructura. (Westergaard, 1974: 38)

Si hubiéramos preguntado en aquel tiempo: «¿Qué grupo social o categoría reúne en mayor medida los rasgos esenciales de estos cambios sociales?», probablemente habríamos recibido por respuesta: «la juventud», la nueva Cultura Juvenil. Incluso un observador tan perceptivo como Colin MacInnes especulaba con lo siguiente:

> Puede que las «dos naciones» de nuestra sociedad ya no sean nunca aquellas de «ricos» y «pobres» (o, usando viejos términos, «los de arriba» y «las clases trabajadoras»), sino los adolescentes por un lado y, por el otro, los que han asumido la carga de responsabilidad adulta.

Al igual que los conceptos clave de prosperidad, consenso y aburguesamiento requerían una aproximación más crítica y meditada, las evidencias que en principio señalaban el sentido y las formas de la transformación de la juventud requieren un análisis más detallado y una interpretación más cuidadosa. Cuando observamos de cerca algunos de aquellos escritores que remitían a nociones como brecha generacional, «cultural juvenil distintiva», juventud del Estado de bienestar, cultura juvenil «sin clase», etc., nos encontramos que las evidencias aportadas niegan de hecho la interpretación que de ella nos ofrecen. En la interpretación «sin clase», siempre hay un énfasis contradictorio, precisamente, sobre la estructuración de clase de la juventud. El ejemplo más claro es quizás el trabajo de Abrams sobre el «adolescente consumista» (citado previamente), que describe una nueva y separada cultura basada en el «mercado adolescente». Sin embargo, si observamos más de cerca, Abrams atribuye claramente a este mercado un matiz de clase. El «adolescente promedio» de Abrams *era* el adolescente de clase trabajadora:

> El mercado adolescente es casi exclusivamente de clase trabajadora. Sus miembros de clase media están o bien en la escuela o en colegios, o bien a punto de iniciar sus carreras; en cualquier caso, disponen de un presupuesto mucho más modesto que sus contemporáneos de clase trabajadora, y es altamente probable, por lo tanto, que no menos del 90 % del gasto adolescente esté condicionado por los gustos y valores de la clase trabajadora. (Abrams, 1959: 13)

La imagen de la juventud con frecuencia conllevaba la amenaza de que «algo podría salir mal». Fyvel explicaba el problema de un grupo (los teddy boys) en términos de la dislocación, en toda la juventud del mundo, causada por la guerra, el incremento del materialismo, el énfasis en el éxito y la influencia de los medios de masas. Sin embargo, su análisis también contiene una clara dimensión de clase. Nos dice, por ejemplo:

> Las familias de clase trabajadora son, también, más vulnerables a los efectos social y psicológicamente dañinos del realojamiento, que se expresa en una ruptura de la vida local comunitaria. (Fyvel, 1963: 213)

De hecho, Fyvel considera que los teddy boys eran reclutados principalmente entre trabajadores jóvenes no cualificados, cuyos ingresos eran demasiado bajos e irregulares, según él, para tomar parte del proceso de aburguesamiento que disfrutaban sus compañeros de clase con mejores ingresos (ibídem: 122).

Parece razonable asumir que la relación entre la posición de la juventud (sus características y sus problemas) y la clase social podría haber recibido una atención más adecuada en los estudios sociológicos empíricos. Sin embargo, en la década de 1950 y comenzada la de 1960, se realizaron pocos estudios de este tipo y los que se hicieron generalmente tomaron como punto de partida el aumento de los índices de delincuencia. Estos eran principalmente de carácter «ecológico», enfocados sobre las transformaciones de los vecindarios de clase trabajadora. No obstante, los estudios de Mays (1954), Morris (1957), Kerr (1958) y otros autores tendían a ocuparse solo de un aspecto particular de estas áreas definidas desde la clase: la «cultura de los barrios marginales» y la identificación de un número considerable de «familias problemáticas». A menudo no quedaba claro en qué medida el resto de la clase trabajadora compartía lo que definían como los valores o «preocupaciones focales» de la violencia de barrio, la exaltación, la fantasía, etc. (Miller, 1958). Aun más importante, el análisis de clase, aunque presente, estaba basado en una clase «social» técnica (basada casi siempre en la clasificación del Registro General), un concepto de clase estático, ahistórico. Las áreas ecológicas no estaban bien situadas dinámicamente dentro de la estructura de clases de la ciudad y de las relaciones de clase de la sociedad de aquel tiempo. Cuando se delineó un análisis más amplio, se hizo en los términos de nuestros viejos amigos, el triunvirato prosperidad, consenso y aburguesamiento.

Para recolocar a la juventud dentro de sus variadas formaciones de clase no se puede, como algunos críticos piensan, dar una respuesta explicativa unidimensional al problema de las subculturas. Efectivamente, la explicación se vuelve más compleja y la investigación más necesaria si las relaciones entre subculturas y clase son exploradas *sin* recaer en la noción global de «la nueva clase ociosa juvenil». Quizá el cuerpo teórico más complejo sea la teorización norteamericana sobre subculturas de finales de los años cincuenta y principios de los años sesenta, por ejemplo los trabajos de Albert Cohen (1955), Cloward y

Ohlin (1960) y la crítica y desarrollo de Downes (1966). Estos autores trataron en efecto de ubicar las subculturas delincuenciales dentro de un marco de clase más amplio. Desafortunadamente, en pocas palabras, el trabajo de los estadounidenses avistaba la posición de clase individual de los jóvenes como un peldaño en una única escalera de estatus, dirigida inexorablemente hacia los valores y metas de la clase media. La problemática de las subculturas fue entonces presentada como un problema de la disyuntiva entre la *meta* (asumida) de éxito de la clase media y los *medios* restringidos (de la clase trabajadora) para alcanzarla. Un grupo juvenil o una subcultura eran definidos como el resultado de un problema de estatus o de ansiedad debido al rechazo de las instituciones de clase media o a la incapacidad de alcanzar metas dominantes debido al bloqueo de oportunidades para el éxito. En síntesis, subyacía una visión consensuada de la sociedad basada en el *american dream* (de éxito). La «cultura juvenil» era una especie de compensación colectiva para aquellos que no podían triunfar.

Recientemente se han realizado avances significativos respecto de la teoría sobre las subculturas, especialmente los de Murdock (1973) y Brake (1973). Siguiendo con la tradicional línea de que las subculturas surgen como un medio colectivo de «resolución de un problema», los autores sitúan a la juventud en un análisis de las relaciones de clase diferente del de las «estructuras de oportunidades». El mayor defecto en el trabajo de Murdock y Brake es que su concepto central (el de «problema») es tomado sin demasiada problematización. La lectura de Brake sobre la formación de una subcultura puede verse en el párrafo siguiente:

> Las subculturas surgen (entonces) como intentos de resolver ciertos problemas en las estructuras sociales, creados por las contradicciones de la sociedad en términos amplios [...] La juventud no es en sí misma un problema, pero existen problemas creados, por ejemplo, por la conscripción de la mayoría de los jóvenes en el estrato más bajo del sistema educativo meritocrático que luego solo les permite obtener ocupaciones sin sentido, mal pagadas y poco creativas. Las subculturas de clase trabajadora intentan incorporarse a esta sombría agitación mundial y darle color durante el breve respiro existente entre la escuela y el matrimonio y la edad adulta. (Brake, 1973: 36)

La formulación de Murdock es muy similar:

> El intento de resolver las contradicciones de la situación laboral a través de la creación de estilos de ocio significativos tiene lugar con frecuencia dentro del contexto provisto por una subcultura [...] Las subculturas ofrecen una solución colectiva a los problemas planteados por las contradicciones compartidas en la situación laboral y proporcionan un contexto social y simbólico para el desarrollo y refuerzo de la identidad colectiva y la autoestima del individuo. (Murdock, 1973: 9)

Ambos escritores reconocen las bases de clase de las subculturas juveniles, pero no profundizan en las implicaciones que esto tiene para el estudio de la juventud. Estas omisiones se deben quizá a una excesiva comprensión del concepto de subculturas como «solución ante un problema». Lo que nosotros diríamos, en términos generales, es que los jóvenes heredan una orientación cultural de sus padres hacia una problemática común a la clase en su conjunto, que es probable que informe y otorgue peso y significado a los sentidos que ellos adscriben a las diferentes áreas de su vida social. En los trabajos de Murdock y Brake, la situación de los miembros de una subcultura dentro de una cultura subordinada es ignorada a favor del desarrollo específico de la subcultura. Por consiguiente, se omite toda la dimensión de socialización de clase y se otorga muy poco peso en el análisis a los elementos de negociación y desplazamiento en relación con la cultura de clase de la que procede.

El avance realizado por Murdock y Brake consistió en reconstruir las culturas juveniles en términos de clase, disolviendo de ese modo el mito de una cultura juvenil universal. Además, enfatizaron el papel del estilo (su apropiación y su significado) en la experiencia de clase de la juventud. Antes de pasar a nuestro análisis de las culturas juveniles y las relaciones de clase, debemos discutir primero el trabajo de Phil Cohen, cuyo sugerente análisis aporta luz sobre muchos de estos puntos clave.

Subculturas: una relación imaginaria

Phil Cohen (1972) también ofrece un análisis de clase, pero a un nivel teórico mucho más sofisticado: sitúa la cultura parental en una perspectiva histórica, mapea las relaciones entre subculturas y explora la dinámica intraclase entre jóvenes y padres. Su análisis se basó sobre todo en una comunidad de clase trabajadora del East End de Londres, cuya fuerza, apuntaba, dependía esencialmente de la articulación de tres estructuras. En primer lugar, la extendida red de parentesco, que «proporciona asistencia y apoyo mutuo» y «opera a favor de la continuidad y la estabilidad cultural». El sistema de parentesco dependía, a su vez, del escenario ecológico: el vecindario de clase trabajadora. Este denso espacio sociocultural «ayuda a modelar y sostener las formas de vida tradicional de la clase trabajadora, su sentido de solidaridad, sus lealtades y tradiciones locales» y, por lo tanto, prestaba apoyo «ante los problemas de la vida diaria que nacen de la constante lucha por la supervivencia». En tercer lugar, una estructura de economía local, que peleaba por su propia diversidad así como por el hecho de que «la gente [que] vivía y trabajaba en el East End no [tuviera] necesidad de ir fuera a buscar empleos». Como resultado, «el lugar de trabajo, sus asuntos e intereses, permanecían ligados al exterior, a los asuntos e intereses de la comunidad».

Como contexto histórico de este retrato de una cultura tradicional de clase trabajadora, Cohen describe el impacto de la reurbanización y la racionalización de la economía familiar, comunitaria y local. La reurbanización y el realojamiento de postguerra llevaron al despoblamiento del área y a la ruptura del vecindario tradicional, debido tanto a la especulación inmobiliaria como a la llegada de mano de obra migrante que se sumó a la local. El impacto más inmediato se dio en la estructura de parentesco: la fragmentación de la «familia extensa» tradicional y su reemplazo parcial por «familias nucleares» más compactas.

> Esto significó que cualquier problema quedaba contenido dentro del contexto interpersonal inmediato y, al mismo tiempo, las relaciones familiares quedaban investidas con una nueva intensidad a fin de compensar la ausencia de la diversidad de relaciones que se generaban

> previamente a través del vecindario y de la parentela extensa [...] la familia de clase trabajadora no solo era aislada desde afuera, sino socavada desde dentro. (Cohen, 1972: 17)

La reurbanización, a través de vivienda pública en el East End, exacerbó las transformaciones de la familia y del vecindario de clase trabajadora:

> El primer efecto de los proyectos de alta densidad y alto crecimiento fue destruir la función de la calle, la taberna local, la tienda de ultramarinos, como articulaciones del espacio comunal. En su lugar, se produjo una privatización del espacio de la unidad familiar, apilándolas unas encima de otras, en total aislamiento, yuxtapuestas a la totalidad del espacio público que las rodeaba, y que carecía de cualquiera de los controles sociales informales generados por el vecindario. (Cohen, 1972: 16)

Junto a esto estaba la drástica reconstrucción de la economía local: la desaparición de la pequeña industria, su reemplazo por comercios más grandes a menudo situados fuera del área, la disminución de los talleres familiares y las pequeñas tiendas. La fuerza laboral se vio gradualmente polarizada en dos grupos: los «trabajos altamente especializados, cualificados y bien pagados, asociados con la nueva tecnología» y los «trabajos rutinarios, sin salida, mal pagados y vinculados con sectores de trabajo muy intensivos, especialmente las industrias de servicios». Cohen argumenta que los efectos de estos cambios fueron más significativos para la parte más «respetable» de la clase trabajadora del East End, que se encontró «atrapada y separada» por dos tipos opuestos de movilidad social: hacia arriba, hacia la nueva elite de la clase trabajadora suburbana, y hacia abajo, hacia el lumpen.

Quizás el aspecto más significativo de esta parte del análisis de Cohen es la manera en la que escoge y redefine ciertos temas clave de la tesis de prosperidad-consenso-aburguesamiento: descarta su marco ideológico y espectacular, los reacomoda dentro de las relaciones y situaciones históricas específicas de la clase trabajadora de un área en particular y llega a una «tesis», no acerca del «aburguesamiento» o la desaparición de una clase, sino de cómo un cambio socioeconómico más amplio puede fragmentar,

trastornar y dislocar sus intricados mecanismos y defensas. La idea de la «desaparición de la clase en su conjunto» es reemplazada por un retrato mucho más complejo y diferenciado de cómo los diferentes sectores y estratos de una clase son conducidos por diferentes cursos y opciones según sus circunstancias socioeconómicas determinantes. Este análisis proviene del impacto de las fuerzas económicas fundamentales en los diferentes estratos de la clase trabajadora, pero se amplía de inmediato a sus consecuencias sociales, familiares y culturales.

Los cambios que señala Cohen tuvieron impacto tanto sobre los miembros adultos como sobre los jóvenes de la comunidad de clase trabajadora del East End. Aunque la respuesta fue diferente según la edad, la posición en el ciclo y la experiencia generacional, el material básico y la situación social que confrontaron (la problemática de clase) eran los mismos para hombres y mujeres mayores, para los jóvenes trabajadores y sus familias y para los adolescentes de la clase trabajadora. Cohen traza el impacto del cambio económico y ocupacional en los jóvenes:

> Al buscar oportunidades en las ocupaciones de sus padres y carentes de cualificación para las nuevas industrias, eran relegados a trabajos de repartidores, ayudantes de oficina, empaquetadores, encargados de almacenes, etc. Cada vez más gente, jóvenes y adultos, tenían que salir de su comunidad para encontrar trabajo y algunos finalmente se mudaron a otros lugares, donde esperaban encontrar una ocupación apropiada. La economía local, en su conjunto, se contrajo y se volvió menos diversa. (Cohen, 1972: 18)

El análisis continúa con la transformación de las condiciones de la familia, el parentesco y el vecindario para los jóvenes.

Para Cohen, el adolescente de clase trabajadora experimentó estos giros y fragmentaciones directamente en términos materiales, sociales, económicos y culturales. Pero también los experimentaron y los trataron de «resolver» en el plano ideológico. Y es principalmente a esta «solución ideológica» tentativa a la que atribuye el nacimiento de, y la diferenciación entre, las «distintas subculturas» juveniles de la clase trabajadora de ese periodo:

> La función latente de la subcultura es la siguiente: expresar y resolver, si bien «mágicamente», las contradicciones ocultas o sin resolver de la cultura parental. La sucesión de subculturas que esta cultura parental generó puede ser, por lo tanto, considerada en su totalidad como las numerosas variaciones de un tema central: la contradicción, a nivel ideológico, entre el puritanismo tradicional de la clase trabajadora y la nueva ideología de consumo; a nivel económico, entre una elite socialmente móvil y el nuevo lumpen. Los mods, parkers, skinheads y crombies representan, cada cual a su manera, un intento de recuperar algunos de los elementos de cohesión social destruidos en la cultura parental, así como combinarlos con elementos seleccionados de otras fracciones de clase, simbolizando una u otra de las opciones a fin de confrontarla. (Cohen, 1972: 23)

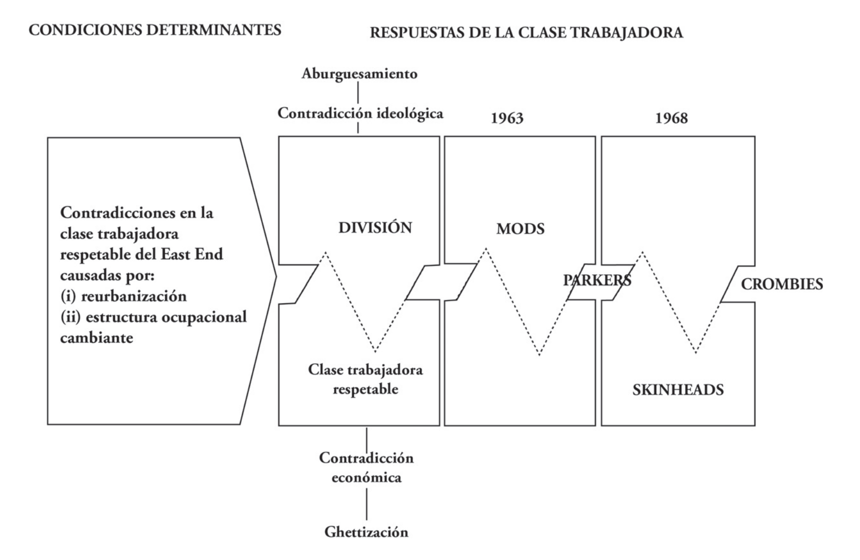
Para dar un ejemplo de cómo funcionó este proceso, Cohen explica el surgimiento de los mods de la siguiente manera:

> Se puede interpretar el estilo mod original como un intento de dar cuenta, si bien en una relación imaginaria, de las condiciones de existencia de un trabajador de cuello blanco socialmente móvil. Mientras su argot y sus formas rituales hacían énfasis en muchos valores tradicionales de su cultura parental, su vestimenta y su música reflejaron la imagen hedonista del consumista próspero.

La conclusión general de Cohen es, por lo tanto, que:

> Los mods, parkers, skinheads y crombies son una sucesión de subculturas todas ellas correspondientes a la misma cultura parental, que intentan resolver, a través de una serie de transformaciones, la problemática básica o contradicción que se inserta en la subcultura por medio de la cultura parental. Así, se pueden distinguir tres niveles en el análisis de las subculturas: uno es lo histórico [...] que aísla la problemática específica de una fracción particular de clase […]; en segundo lugar [...] los subsistemas [...] y las transformaciones reales que experimentan de un estadio subcultural a otro [...]; en tercer lugar [...] el modo en el que la subcultura es vivida por sus portadores y seguidores.

El análisis de Cohen propone una de las interpretaciones más sugerentes de la relación entre el surgimiento de las subculturas y el destino de una clase. Tiene el mérito de situar una formación de clase social dentro de un marco histórico completo. Su seguimiento de los nexos entre el cambio económico y el cultural, el impacto del cambio en la cultura «parental» y la respuesta de la juventud es sutil y complejo. Es cierto que algunos problemas permanecen sin resolver. El análisis, centrado principalmente en los años cincuenta y principios de los años sesenta, necesita extenderse hasta los años setenta. Hay problemas para entender de forma precisa cómo el impacto de ciertas fuerzas en una cultura parental se filtra y se experimenta de forma diferente por la juventud; y más allá, cómo y por qué esta experiencia cristaliza en una subcultura juvenil distintiva. ¿Qué es lo que lleva a los mods a explorar una opción «hacia arriba», y a los teds y skinheads a explorar «hacia abajo»? ¿Qué relación existe entre la composición de clase *real* y los sectores de la juventud que escogen una u otra de estas soluciones subculturales? ¿Qué da cuenta de la secuencia específica y la forma concreta que toma cada formación subcultural? Además, cabe preguntarse cuán «ideológicas» se entiende que son las subculturas. De alguna manera, las partes más sutiles y sugerentes del análisis apuntan a que las subculturas señalan una problemática común de clase, incluso que están vinculadas a un intento de resolver por medio de una «relación imaginaria» (por ejemplo, ideológicamente) las «relaciones reales» que de lo contrario no podrían trascender. Esta es una propuesta sugerente, aunque también muy difícil de probar y refinar. El hecho de que los hombres vivan, ideológicamente, una «relación imaginaria» con las condiciones reales de su existencia no es algo peculiar o limitado a las subculturas. ¿Qué otros elementos, entonces, provocan esta respuesta tan bien estructurada, visible y articulada? Al centrarnos en la relación imaginaria e ideológica con la que las subculturas se posicionan frente a la vida de una clase, el análisis puede haber ido demasiado lejos en el sentido de leer a las subculturas «ideológicamente». Quizá no se enfatizan lo suficiente las condiciones materiales, económicas y sociales específicas a una «solución subcultural». A pesar de estas críticas, el análisis continúa siendo, desde nuestro punto de vista, una de las explicaciones más avanzadas y sofisticadas. La proposición de que una «relación imaginaria» yace en algún lugar cerca del corazón de la cuestión de las subculturas es fructífera y, a pesar de los problemas encontrados al aplicarla concretamente, es la que adoptamos y desarrollamos más abajo.



Culturas dominante y subordinada

La tarea inmediata es analizar cómo ha sido usada la *clase* por Cohen para clarificar el concepto de subcultura. La «clase» no *reemplaza* simplemente a la subcultura de una manera reduccionista; tampoco es tomada como un conjunto de variables sociológicas dadas, de tipo «respaldo». Se han colocado las relaciones entre clase y subculturas en un marco histórico más dinámico. Las relaciones *entre* clases, la experiencia y la respuesta al cambio *dentro* de diferentes fracciones de clase, son ahora vistas como el nivel *determinante*. Sin embargo, la subcultura se ve como un específico *tipo de respuesta*, con su propia estructura de significado, su propia «autonomía relativa». Así, el intento de pensar el problema justo a través del nivel de la formación social en su conjunto (donde las relaciones de clase son determinantes) se hace, no conteniendo, sino reteniendo lo que es específico en el concepto intermedio de «subcultura». La formación social no es vista como una simple unidad («la nación», «la cultura»), sino como un «todo» antagónico, diferenciado y necesariamente complejo. El intento posterior de trazar estos cambios generales en las relaciones de clase a través del impacto en comunidades particulares, fracciones de clase particulares, economías particulares, es una etapa crucial en este análisis.

En este epígrafe, señalamos de manera somera algunos cambios en las relaciones de clase de aquel periodo, antes de pasar al asunto específico de las subculturas. Este es un primer paso necesario y se realiza condensando grandes movimientos en un espacio pequeño, si bien somos conscientes de que sacrificamos mucho de lo específico y concreto del análisis de Cohen en el caso del East End.

Un nivel determinante de cambio es la reorganización y la modernización de la producción en la época de postguerra, y el impacto que tuvo sobre la división del trabajo, sobre la cultura ocupacional, sobre las formas de respuesta, defensa y resistencia de la clase trabajadora. La guerra y la postguerra aceleraron los cambios ya existentes en el periodo de entreguerras. Un resultado fue la ampliación de la brecha entre los «viejos» y los «nuevos» sectores de la economía: industrias nuevas y viejas, áreas y regiones nuevas y viejas. Por una parte, las «nuevas» industrias, basadas en la técnica moderna y en los procesos electrónicos, o dirigidas a la exportación y al consumo; por otra, las industrias «en declive», el legado de la primera revolución industrial. El impacto de esta racionalización parcial y sin planeamiento, en primer lugar sobre la especialización y la división del trabajo y en segundo lugar sobre la vida económica de las regiones y áreas, fue profundo, aunque bastante *desigual.* Algunas áreas (el sureste, especialmente) tuvieron un gran impulso; otras (a veces industrias y regiones enteras) fueron forzadas a un largo declive. Las variaciones exactas de la división del trabajo resultantes del desarrollo desigual no pueden ser aquí descritas en detalle (se mantiene el problema de generar «packs» sociológicos muy remezclados a partir de datos, sobre todo numéricos, de la movilidad ocupacional).

La racionalización introdujo definitivamente nuevos elementos de fragmentación en la fuerza de trabajo. Además, precipitó todo un debate «ideológico» (Norte contra Sur, la *cloth cup* contra el *white coat*,[6] etc.) que alimentó la tesis del aburguesamiento y se mezcló con ella. El caso del East End, discutido por Cohen, muestra su impacto real de una manera sorprendente: nuevas fuerzas económicas que penetran de manera crecientemente desigual dentro de un sector y un área «atrasados». Los estibadores atrapados entre el trabajo ocasional, los intentos

6 *Cloth cap* [gorra de tela] hace referencia a la clase trabajadora mientras que *white coat* [bata blanca] alude al atuendo científico, de laboratorio o de investigación. [N. de E.]

estatales de «racionalizar» y «modernizar» el sector y la tendencia a los *containers* son un ejemplo clásico del desarrollo «combinado y desigual» que penetra en una comunidad particular.

Lo que importa aquí no es la idea general de «cambio social y la clase trabajadora», sino, más bien, la composición cultural y social particular de aquellos sectores de la clase trabajadora cuya situación concreta estaba siendo reestructurada por fuerzas económicas específicas. En esta cuestión, los cambios en el modo de producción inscriben en el comercio, las competencias y los talleres, una «mezcla» particular de culturas ocupacionales, una distribución específica de estratos de clase diferentes entre sí. La mayor parte de las fuerzas económicas desbarataron entonces un complejo particular de la clase trabajadora, desmantelaron un conjunto de equilibrios y estabilidades internas particulares. Remodelaron y reestructuraron la base productiva, que genera las condiciones de vida sociales y materiales, las condiciones «dadas» alrededor de las que se había desarrollado una cultura local particular de la clase trabajadora. También alteraron una red histórica particular de defensas y «negociaciones» (de nuevo, la historia compleja de la formación del East End es un excelente ejemplo).

Estas relaciones productivas también formaban la base de la vida cotidiana y de la cultura de clase. Los cambios en la vivienda y en la ecología del vecindario de clase trabajadora fueron parte del mismo patrón; y las diferentes facetas del cambio reaccionaron y reverberaron entre sí. En general, parece que el impacto del nuevo desarrollo urbanístico de postguerra en los vecindarios tradicionales de clase trabajadora se dio en tres grandes fases. Primero, la ruptura de los patrones tradicionales de vivienda por el realojamiento en nuevas viviendas y pueblos. Las áreas abandonadas declinaron y tomaron patrones de «gueto urbano» o de «nueva barriada», al caer presas de alquileres desorbitados, propietarios especuladores y otros usos. La llegada de migrantes compuso y profundizó el proceso de «guetización». Más tarde, algunas partes de los guetos fueron rediseñados selectivamente, a través de desarrollos urbanos a la vez especulativos y planificados. La entrada de familias de clase media «dio más clase» a ciertos vecindarios y el «desarrollo planificado» (el esquema del East End es, otra vez, un ejemplo clásico) redefinió el área hacia patrones de vida «más elevados», de ingresos medios. De

nuevo, estas no son simples fuerzas que inciden de forma abstracta en un área sino que reconstruyen gráficamente el material *real* y las condiciones sociales en las que viven los trabajadores.

Las fuerzas que reestructuraron los vecindarios de clase trabajadora y la economía local también tuvieron un impacto decisivo en la estructura de las familias. Los que fueron desplazados a otros lugares en términos ocupacionales también se mudaron a menudo a viviendas públicas y zonas que obligaban, en cuanto a planeamiento y diseño, a adoptar un patrón de familia «nuclear», menos extensa, diferente. Incluso las nuevas propiedades construidas en, o cerca de, las viejas áreas fueron construidas (más consistentemente, quizá, que su contraparte de la preguerra) bajo la imagen de una familia «ideal», es decir, una familia más de clase media, «nuclear». La familia de clase trabajadora no «desapareció» bajo estas condiciones, ni la gente de clase trabajadora se suscribió activamente al nuevo ideal doméstico «burgués». Pero puede que la familia se convirtiera en un ente más aislado; las relaciones entre padres e hijos, o entre amigos y hermanos fueron alteradas, con un efecto especial en los miembros más jóvenes de la familia y en las mujeres. Lo que, en definitiva, se *modificó* fue la posición y el rol de la familia de clase trabajadora dentro de una cultura de clase defensiva. Se alteró un concreto conjunto de relaciones, una red de conocimiento, recursos, experiencias: los *sustentos* de una cultura de clase. En estas circunstancias, también lo «nuevo» ganó terreno, precisamente porque se habían invadido y socavado los patrones de organización social.

Al comienzo del periodo postguerra, estos cambios en los intrincados mecanismos y equilibrios de la vida y la cultura de clase trabajadora fueron recubiertos por la espectacular ideología de la «prosperidad». Ahora sabemos cuáles fueron los límites de su impacto real, su distribución desigual (incluso en términos de salario y consumo) para la mayor parte de la clase trabajadora. No hubo tal «salto cualitativo». De hecho, la «prosperidad» asumió las proporciones de una auténtica ideología, precisamente, porque intentaba cubrir la brecha entre las desigualdades reales y la utopía de una igualdad y un consumo siempre creciente para todos. Al proyectar este escenario ideológico, el mito de la prosperidad prometía dar a la clase trabajadora una porción de un futuro que aún no había llegado, y que por consiguiente ataba y cimentaba la clase al orden hegemónico. En este punto, precisamente, la ideología de la

prosperidad reconstruyó las «relaciones reales» de la sociedad británica de postguerra en una «relación imaginaria». Esta es la función de los mitos sociales. El mito proporcionó, durante cierto tiempo, la base ideológica de la hegemonía política de la década de los años cincuenta. La «prosperidad» era, esencialmente, una ideología de la cultura dominante *acerca de* y *para* la clase trabajadora, dirigida a ellos (a través de los medios de comunicación, la publicidad, los discursos políticos, etc.). Poca gente de clase trabajadora se suscribió a una versión de su propia situación que poco coincidía con las dimensiones reales. Lo que importa, por lo tanto, no es la aceptación pasiva por parte de la clase trabajadora de la imagen de «prosperidad», sino las *dislocaciones* que produjo y las respuestas que provocó.

La total absorción del Partido Laborista en su papel parlamentario-electoral dentro del Estado (la consumación de una larga trayectoria histórica) y la incorporación parcial dentro del aparato estatal de los sindicatos, de espaldas a una lectura de la situación de postguerra, tuvo consecuencias políticas *reales* para la clase trabajadora, al desmantelar sus defensas reales. Otras respuestas fueron impredecibles y no deliberadas. El abrumador énfasis en la ideología de la prosperidad, el dinero y el consumo pudo haber tenido un efecto no buscado al estimular una conciencia de «privación relativa», lo que contribuyó a la «militancia salarial» de los años sesenta y setenta. Los trabajadores cualificados de las compañías de la industria pesada y automotriz lideraron el poder obrero en el lugar de trabajo, las negociaciones en la planta, la organización de los delegados sindicales y la «deriva salarial»: un «economicismo» militante que duró todo el periodo inflacionario y de recesión, agitando la «revuelta de los peor pagados». Estas fueron respuestas a la «prosperidad» que sus ideólogos no pudieron predecir.

Para ubicar a la subcultura juvenil en este tipo de análisis, primero debemos situar a la juventud en la dialéctica entre una cultura «hegemónica» dominante y una cultura «parental» subordinada de clase trabajadora. Estos términos (hegemónico/corporativo, dominante/subordinado) son cruciales para el análisis, pero necesitan mayor elaboración antes de adentrarnos en la dimensión subcultural. Gramsci utilizó el término «hegemonía» para referirse al momento en el que la clase dirigente está lista no solo para *coaccionar* a una clase subordinada conforme a sus propios intereses, sino para ejercer una

«hegemonía» o «autoridad social total» sobre las clases subordinadas. Esto implica el ejercicio de una clase especial de poder: el poder de formular alternativas y contener oportunidades, *ganar y moldear el consentimiento*, de tal manera que la garantía de legitimidad de la clase dominante no aparece solo de manera «espontánea», sino también natural y normalizada. Lukes lo ha definido recientemente como el poder de definir la agenda, modelar las preferencias, «prevenir inmediatamente los conflictos surgidos» o contener un conflicto ya en marcha al definir qué tipos de resolución son «razonables» y «realistas» —por ejemplo, dentro del marco de trabajo existente (Lukes, 1974: 23-24). El terreno en el que esta hegemonía se gana o se pierde es el terreno de las superestructuras: las instituciones de la sociedad civil y el Estado —lo que Althusser (1971) y Poulantzas (1973), un tanto engañosamente, denominaron «aparatos ideológicos de Estado». Los conflictos de interés surgen, fundamentalmente, de la diferencia en la posición estructural de las clases en el campo productivo, aunque «tengan su efecto» en la vida social y política. La política, en el sentido más amplio, delimita el paso del primer nivel al segundo. Por lo tanto, el terreno de las instituciones políticas y civiles para a ser no solo «*objeto*, sino también *lugar* de la lucha de clases» (Althusser, 1971). En parte, estos aparatos trabajan «mediante la ideología». Esto es, las definiciones de la realidad institucionalizadas dentro de los aparatos vienen a constituir una «realidad vivida como tal» por las clases subordinadas (al menos eso es lo que la hegemonía intenta y asegura). Gramsci, usando el ejemplo de la Iglesia, dice que «la ideología sirve para cimentar y galvanizar la unidad ideológica del bloque social en su conjunto» (Gramsci, 1971: 328). Un orden cultural hegemónico trata de enmarcar todas las definiciones del mundo en competición dentro de su rango. Provee el horizonte de pensamiento y acción dentro del cual los conflictos son combatidos, apropiados (por ejemplo, experimentados), invisibilizados (por ejemplo, concebidos como «intereses nacionales» que deberían unir a todos los partidos en conflicto) o contenidos (por ejemplo, sosegados en beneficio de la clase dirigente). Un orden hegemónico prescribe, no el contenido específico de las ideas, sino los *límites* dentro de los cuales las ideas y los conflictos se mueven y son resueltos. La hegemonía siempre descansa en la fuerza y la coerción, pero «el ejercicio normal de la hegemonía en el ahora clásico terreno del régimen parlamentario, se caracteriza por la combinación de fuerza y consentimiento [...]

sin que la fuerza predomine excesivamente sobre el consentimiento» (Gramsci, 1971: 80). Por lo tanto, la hegemonía proporciona las bases liminales y las estructuras básicas de la legitimación del poder de las clases dominantes.

La hegemonía trabaja a través de la ideología, aunque no consiste en ideas, percepciones y definiciones falsas. *Principalmente*, funciona insertando a la clase subordinada en las instituciones y estructuras clave sobre las que se apoyan el poder y la autoridad social del orden dominante. Es, ante todo, en estas estructuras y relaciones en las que la clase subordinada *vive su subordinación*. Con frecuencia, este sometimiento se logra porque el orden dominante tiene éxito en debilitar, destruir, desplazar o incorporar instituciones de defensa y resistencia alternativas producidas por la clase subordinada. Gramsci insiste, de manera bastante acertada, en que «la tesis que afirma que los hombres se vuelven conscientes de los conflictos fundamentales en el nivel de la ideología no es psicológica ni moralista en su carácter, sino *estructural y epistemológica*» (las cursivas son nuestras; Gramsci, 1971: 164).

La hegemonía rara vez puede ser sostenida solo por un estrato de clase. Casi siempre requiere de una *alianza* entre las fracciones de la clase dominante: un «bloque histórico». El contenido de la hegemonía será determinado, en parte, por las fracciones de clase que componen dicho «bloque hegemónico» y, por lo tanto, sus intereses deben incluirse dentro de este. La hegemonía no es un simple «régimen de clase». Requiere cierto «consentimiento» de la clase subordinada, que a su vez tiene que ser conquistada y controlada; por consiguiente, la autoridad social debe contar con cierta ascendencia no solo en el Estado, sino también en la sociedad civil, en la cultura y en la ideología. La hegemonía prevalece cuando las clases dirigentes no solo rigen o «dirigen», sino *guían*. El Estado es una gran fuerza educadora en este proceso; educa a través de regulaciones de la vida de las clases subordinadas. Estos aparatos reproducen las relaciones de clase y, por lo tanto, la subordinación de clase (la familia, la escuela, la Iglesia y las instituciones culturales, así como la ley, la policía y el ejército, los juzgados).

La lucha contra la hegemonía de clase se sitúa dentro de dichas instituciones, así como fuera de ellas; estas se convierten en el «emplazamiento» de la lucha de clases. Pero los aparatos también dependen de la

operación de «una serie de valores, creencias, rituales y procedimientos institucionales predominantes (las "reglas del juego") que operan sistemática y consistentemente en beneficio de ciertas personas y grupos» (Bacrach y Baratz, 1962).

Gramsci cree que, en el Estado italiano, las clases dominantes han regido frecuentemente sin aquella «autoridad social natural» que las haría «hegemónicas», por lo que la hegemonía no se debe dar por sentada, ni para el Estado y las clases dominantes, ni para el analista. El uso corriente del término, que sugiere el ejercicio infinito y poco problemático del poder de clase que ejerce la clase gobernante y su contraparte (la incorporación permanente y final de la clase subordinada) es bastante incorrecto si seguimos a Gramsci. Este limita la especificidad histórica del concepto; por ejemplo, para concretar este punto, creemos que, aunque globalmente la clase dominante permaneció en el poder durante los años treinta, es difícil definirla como «hegemónica». La crisis económica y el desempleo disciplinaron, más que «guiaron», a la clase trabajadora hacia la subordinación en dicho periodo. Las derrotas que sufrió el movimiento obrero en la década de 1920 contribuyeron poderosamente a un dominio coercitivo de la clase dominante. En contraste, la década de 1950 nos parece un periodo de «dominación hegemónica» real; precisamente la «prosperidad» como ideología perseguía desmantelar la resistencia de la clase trabajadora y entregar el «consentimiento espontáneo» de la clase a la autoridad de las clases dominantes. De forma creciente en la década de 1960, y más abiertamente en la década de 1970, este «liderazgo» ha sido socavado de nuevo. La sociedad se ha polarizado, el conflicto ha reaparecido en muchos niveles. Las clases dominantes retienen el poder, pero su «repertorio» de control es progresivamente retado, debilitado, va quedando exhausto. Una de las características más impactantes de este último periodo es el cambio en el ejercicio de control desde los mecanismos de consenso hacia aquellos de coerción (por ejemplo, el uso de la ley, los juzgados, la policía y el ejército, de la repreción legal, las acusaciones de conspiración y la fuerza para contener las crecientes amenazas al Estado y a «la ley y el orden»). Esto marca una *crisis* en la hegemonía de la clase dominante.

Por lo tanto, la hegemonía no es universal ni «está dada» en relación con el dominio de una clase particular. Esta debe ser conquistada, trabajada, reproducida, sostenida. La hegemonía es, como dijo Gramsci,

un «equilibrio dinámico» que contiene «relaciones de fuerza favorables o desfavorables a una u otra tendencia». La naturaleza del equilibrio entre las clases contendientes viene determinada por los compromisos hechos para sostenerla, por las relaciones de fuerza y por las soluciones adoptadas. Su carácter y su contenido solo pueden establecerse observando las situaciones concretas, los momentos históricos concretos. Debe desaparecer la idea de la «hegemonía de clase permanente» o de la «cooptación permanente».

En relación con la hegemonía de una clase dominante, la clase trabajadora es, por definición, una formación cultural y social *subordinada*. Marx sugirió que el modo de producción capitalista reproduce el trabajo y el capital en sus eternas formas antagónicas. El papel de la hegemonía es asegurar que, en las relaciones sociales entre las clases, cada clase sea *reproducida* continuamente en su forma existente, dominante o subordinada. La hegemonía no puede ser jamás completa ni absorber del todo a la clase trabajadora en el orden dominante. La sociedad parece ser, pero en efecto no puede ser, «unidimensional» en el modo capitalista de producción. Desde luego, a veces, la hegemonía es fuerte y cohesiva, y la clase subordinada es débil y vulnerable. Pero, por definición, no puede desaparecer. Permanece a menudo, como estructura subordinada, separada e impermeable, incluso contenida por la dominación y las reglas de la clase dominante que todo lo abarcan. La clase subordinada desarrolla su propia cultura corporativa, sus propias formas de relación social, sus instituciones características, sus valores, sus modos de vida. El conflicto de clase nunca desaparece. La cultura de la clase trabajadora inglesa es una estructura corporativa peculiarmente fuerte, densamente compacta, cohesionada y defensiva. El conflicto de clase está así enraizado y encarnado en esta cultura, no puede «desaparecer» (al contrario de lo que pretende la ideología de la prosperidad) hasta que desaparezcan las relaciones de producción que lo generan y sostienen, si bien puede ser un conflicto más o menos abierto, más o menos formal, más o menos institucionalizado, más o menos autónomo. El periodo comprendido entre 1880 y la actualidad no nos muestra que haya existido ningún impulso hacia la incorporación, sino un marcado ritmo alternante. Es importante insistir en que, incluso cuando un conflicto de clase está muy institucionalizado, sigue siendo una de las bases que marca el ritmo de la sociedad.

En sociedades industriales capitalistas tardías y desarrolladas como la de Gran Bretaña, la cultura es de hecho *cubierta* por una red de lo que podríamos llamar «soluciones institucionales», que estructuran la manera en la que coexisten y sobreviven las culturas dominante y subordinada, y también la forma en la que luchan una contra la otra dentro de la misma formación social. Muchas de estas instituciones *preservan* la cultura corporativa de la clase subordinada, aunque también *negocian* sus relaciones con la cultura dominante. Estos son los aspectos «negociados» de una clase cultural subordinada. En el trabajo, por ejemplo, la línea entre los intereses de los obreros y el poder empresarial, aunque a menudo emborronada y cubierta por estructuras intermedias, nunca desaparece. Pero puede ser manejada de manera diferente, por cada parte, en un lugar de trabajo u otro, en un momento histórico u otro. La cultura informal del espacio laboral, los intentos de ejercer el control diario sobre los procesos de trabajo, la negociación de los salarios mínimos, así como las «herramientas subrepticias», la huelga, el paro, la disputa oficial, la toma de la fábrica, constituyen un enorme *repertorio* de respuestas de la clase trabajadora al poder inmediato y a la autoridad empresarial y capitalista. Estos son tipos de poder contrahegemónico. Muchas de estas estrategias (en cuanto que no eliminan el poder del capital sobre el trabajo) siguen definiendo a este último como una parte segregada (pero no incorporada) de la producción capitalista. Representan la línea de defensa de clase, incluso cuando estas defensas operan dentro del marco sobredeterminado del poder empresarial.

La cultura de la clase trabajadora ha «ganado espacio» consistentemente dentro de la cultura dominante. Muchas instituciones de la clase trabajadora son resultado de este tipo de intensas «negociaciones» durante largos periodos. A veces, estas instituciones se adaptan al poder; otras, se tornan combativas. Su identidad de clase y posición nunca quedan definitivamente «establecidas», ya que el balance de las fuerzas dentro de ellas permanece abierto. Forman las bases de lo que Parkin ha llamado una «"versión negociada" del sistema dominante [...] los valores dominantes no son rechazados totalmente ni están en contra de ellos, la clase subordinada los modifica como resultado de circunstancias y oportunidades restringidas» (Parkin, 1971: 92). A menudo, dichas «soluciones negociadas» prevalecen, no porque la clase permanezca pasiva e indiferente a las ideas de la clase dirigente, sino porque sus perspectivas están condicionadas y contenidas por preocupaciones

prácticas inmediatas o limitadas a situaciones concretas (esta es la base material y el «núcleo racional» del «economicismo» de la clase trabajadora). De aquí se desprenden *soluciones situadas* a problemas que emergen a un nivel mayor, más global, más allá del horizonte inmediato de la clase. En situaciones en las que «se requieren evaluaciones puramente abstractas, el sistema de valores dominante proporcionará el marco moral de referencia; pero en situaciones sociales concretas que involucren elección y acción, la versión negociada (o el sistema de valores subordinado) proveerá el marco moral» (Parkin, 1971: 93). La autoridad, consagrada en los mayores órdenes institucionales de la sociedad (por ejemplo, la norma de la Ley), puede ser aceptada a un nivel abstracto, pero lo es de una forma mucho más ambivalente en el cara a cara (por ejemplo, en las actitudes hacia la policía). La cultura de la clase trabajadora inglesa está organizada en gran medida alrededor de las nociones de «nosotros» y «ellos», aunque esta diferencia estructurada no lleve directamente a estrategias contrahegemónicas. Ciertas evidencias recientes señalan que la desconfianza hacia la propiedad y los derechos de propiedad permanecen profundamente atrincherados en la clase, a pesar de la ausencia de una fuerza concertada para abolir estas relaciones como tales (Moorhouse y Chamberlain, 1974). Incluso las instituciones de clase, como los sindicatos, que durante este periodo fueron presionados para colaborar con el Estado, bajo circunstancias ligeramente distintas (por ejemplo, ante la legislación en contra de los derechos y procedimientos fundamentales de los sindicatos a partir de 1970 por parte de un gobierno conservador), volvieron a surgir como defensores de los derechos básicos de los trabajadores (Lane, 1974). Así pues, tanto en los «buenos» tiempos como en los «malos», *siempre* hay en juego definiciones culturales contrarias. Esto refleja las diferencias estructurales entre la posición material, la perspectiva y la experiencia de la vida diaria de las diferentes clases. Dichas discrepancias (contradicciones) entre las situaciones, los valores y las acciones proporcionan la base material e histórica (bajo ciertas condiciones) a estrategias de clase de lucha y de resistencia abierta, a propuestas contrahegemónicas de ruptura y de transformación más desarrolladas. La convergencia de estas variadas estrategias de negociación de una clase subordinada en una clase política más sólida requiere, desde luego, movilización, politización y organización. Es precisamente a esta distinción a la que Marx dirigía sus observaciones acerca del paso de la clase «en sí» a la clase «para sí».

El vecindario de clase trabajadora, que asume su forma «tradicional» en y después de 1880, representa un claro ejemplo del resultado de la negociación entre clases. Los diferentes estratos de la clase trabajadora ganaron espacio para sus propias formas de vida. Los valores de esta cultura colectiva están registrados por doquier, en formas materiales y sociales, en la forma y uso de las cosas, en los patrones de recreo y esparcimiento, en las relaciones entre la gente y el carácter de los espacios comunales. Estos espacios son físicos (trazado de calles, casas, pequeñas tiendas, tabernas y parques) y sociales (redes de parentesco, amistad, trabajo y relaciones vecinales). Dentro de dichos espacios, la clase ha venido a ejercer aquellos «controles sociales informales» que permiten a los grupos que viven en ellos redefinirlos y reapropiárselos: una red de derechos y obligaciones, intimidades y distancias, que encarna en sus costumbres y estructuras reales «el sentido de solidaridad [...] la lealtad local y las tradiciones» (Cohen, 1972). Estos son «derechos» que no provienen de la propiedad o de la fuerza, sino de la pertenencia cultural y territorial, de la posición tradicional de un «inquilino de por vida». Las instituciones son, desde luego, cruzadas y penetradas por fuerzas externas. La estructura del trabajo y el espacio laboral, cercano o lejano, liga la fuerza de trabajo local a fuerzas y movimientos económicos más amplios. No muy lejos están las bulliciosas calles comerciales, con sus cadenas de tiendas y supermercados, que conectan el hogar con una economía superior a través del comercio y el consumo. A través de estas estructuras, el vecindario queda *ligado* social y económicamente. De forma horizontal, figuran los lazos que unen espacios e instituciones a la localidad, al vecindario, a la cultura y a la tradición local. De forma vertical, estas estructuras los atan a instituciones y culturas dominantes.

La escuela local es un clásico ejemplo de este «doble lazo» (Hall, 1974a: 49-55). Es en la escuela local, cerca de las casas, calles y tiendas, donde generaciones de niños de clase trabajadora han sido «escolarizados» y donde se hacen y rehacen los lazos de la amistad, el compañerismo y el matrimonio. Además, en cuanto a las relaciones verticales, la escuela se centra en ciertos tipos de aprendizaje, relaciones de autoridad y disciplina, y afirma experiencias que discrepan bastante con la cultura local. Sus mecanismos de selección y seguimiento de los alumnos a través del examen de paso a la escuela secundaria, las fronteras que levanta a partir del conocimiento, su intolerancia al lenguaje y a las experiencias al margen de la educación formal, ligan la clase trabajadora

urbana al mundo más amplio de la educación y el empleo y, a la vez que las unen, las desconectan de forma crucial. Continúa siendo una institución de clase clásica, mediada o negociada. En este contexto, podemos empezar a mirar y a valorar de manera diferente las distintas estrategias, opciones y «soluciones» desarrolladas: el niño o la niña «escolarizados»; los chicos de «habilidad ordinaria promedio»; los «problemáticos»; los pillos y absentistas; los educativa y emocionalmente «deficitarios»; los activamente mal-educados (por ejemplo, los chicos negros de las escuelas ESN [*educationally sub-normal*]). De igual manera, en relación con las actividades de ocio de los jóvenes, con la cultura y la asociación con sus iguales, debemos reconocer la «mezcla» de resistencia y adaptación en, por ejemplo, la «cultura de calle», con su enfoque «masculino»; los grupos tempranos de delincuentes y sus «hazañas»; los fanáticos *Boys Brigades* [scouts cristianos]; la «pandilla»; el «fútbol callejero»; la subcultura bien definida, etc.

Cualquiera de estas estrategias del repertorio desarrollado por los jóvenes de clase trabajadora se posicionará en una compleja relación respecto de la de otros «compañeros»; de las estrategias y soluciones «adultas»; de posiciones alternativas en el mismo espectro de edad (por ejemplo, los skinheads contra los hippies); y de la cultura dominante y su repertorio de control. La fuerza o la ausencia de cualquiera de estas estrategias en un momento histórico dado dependerán en parte de la coyuntura histórica (el equilibrio de fuerzas entre dominación y subordinación, la situación estable o cambiante de la clase «parental», etc.). Producirá cambios en la «problemática» de clase: aquella matriz de problemas, estructuras, oportunidades y experiencias que confronta ese estrato particular de clase en un momento histórico particular. También reflejará cambios en las condiciones materiales de la vida diaria favorables a la construcción de *alianzas* para una u otra estrategia colectiva.

Negociación, resistencia y lucha: las relaciones entre una cultura dominante y una subordinada, donde sea que se sitúen a lo largo del espectro, son siempre intensamente activas, siempre opuestas en un sentido estructural (incluso cuando esta oposición sea latente o se experimente simplemente como el estado natural de las cosas —lo que Gouldner llamó «represión normalizada»). El resultado no se da, sino que se hace. La clase subordinada trae a este «teatro de lucha» un repertorio de estrategias y respuestas, maneras de reproducirse así como

de resistir. Cada estrategia del repertorio moviliza determinado material real y determinados elementos sociales, y con esto construye los cimientos de las diferentes maneras en las que la clase vive y resiste su continua subordinación. No todas las estrategias tienen igual peso, no todas son potencialmente contrahegemónicas. Algunas incluso pueden ser excluyentes (por ejemplo, la participación política de la clase trabajadora y ciertos tipos de delitos de la clase trabajadora). También debemos reconocer que una conciencia revolucionaria de la clase trabajadora desarrollada y organizada solo es una potencial respuesta entre las muchas posibles, y una muy especial en términos de ruptura. Resulta engañoso tratar de medir el amplio espectro de estrategias de clase en comparación únicamente con esta forma concienciada y definir las demás como pruebas de la cooptación. Esto significa imponer un esquema abstracto a una realidad histórica concreta. Debemos tratar de entender, más bien, cómo, bajo qué condiciones, la clase ha sido capaz de usar sus recursos «en bruto», materiales y culturales, para construir un rango completo de respuestas. Algunas (como el repertorio específico de resistencia de la historia de cierta clase trabajadora) forman una inmensa reserva de conocimiento y poder en la lucha de las clases por sobrevivir y «ganar espacio». Incluso aquello que aparece una y otra vez en la historia de la clase no son alternativas fijas (reforma versus revolución), sino «espacios» históricos *potenciales* usados y adaptados a muy diferentes circunstancias en su tradición de lucha. Tampoco podemos atribuir a un estrato sociológico particular de clase posiciones particulares y permanentes en el repertorio. Esto es, también, ahistórico. Es posible que la «aristocracia laboral» provea un liderazgo radical crítico; que los grupos desorganizados o el llamado lumpen se organice; que los «votantes deferentes» pierdan su respeto a la autoridad; que los «prósperos» se conviertan en «militantes»; que los «oficinistas» ataquen; que las esposas trabajadoras e inmigrantes de primera generación tomen la posición de vanguardia, etc. En el siguiente diagrama, hemos tratado de reforzar este argumento (que creemos sigue directamente la concepción de Gramsci de la hegemonía y el corporativismo) al bosquejar una parte de las posibles estrategias de negociación, conflicto y subordinación. El diagrama tiene solo fines ilustrativos; su valor yace en el hecho de que incluye, dentro de una misma tipología, estrategias que pertenecen a los polos del espectro de mayor y menor adaptación, estrategias desarrolladas dentro y fuera de la institucionalización formal de la lucha de clases.

Tabla 1.1 Repertorio de negociación y respuestas

La nación conservadora «natural»	«Una nación»	«Los dos lados de la industria»	«El camino parlamentario»	«Igualdad ante la ley»	«Militancia», «extremismo», «chantaje a la nación»	«Subversión», «anarquía»
Voto de sumisión	Vecindarios de clase trabajadora	Afiliación a un sindicato	Voto obrero	«La ley»	Poder del delegado sindical	Sectas de izquierda
Conservadores de clase trabajadora	«Nosotros» contra «ellos»	Conciencia sindical	Laborismo	Delincuencia criminal	«Economicismo» militante	Políticas revolucionarias

«Falsa conciencia»...«Represión nomalizada»...«Respuestas anormales»...«Amenazas al Estado»

La respuesta subcultural

Podemos volver, ahora, a la cuestión acerca de las «subculturas». Las subculturas de la clase trabajadora, sugerimos, toman forma en las relaciones sociales y culturales de clase de las clases subordinadas. En sí mismas, no son solamente construcciones «ideológicas», también *ganan* espacio para la juventud: espacio cultural en los vecindarios e instituciones, tiempo real para el esparcimiento y el ocio, espacio verdadero en las calles y esquinas. Sirven para «marcar» y apropiarse del territorio en las localidades. Se centran en las ocasiones claves de la interacción social: el fin de semana, la discoteca, la excursión de los días festivos, la noche en el «centro», el «estar por ahí no haciendo nada» las tardes de entre diario, el partido del sábado, etc. Se agrupan en lugares particulares. Desarrollan ritmos específicos de intercambio, relaciones estructuradas entre sus miembros, ya sean jóvenes o viejos, experimentados o novatos, estilosos o convencionales. Exploran los «intereses focales» centrales en la vida interna del grupo: las cosas que se «hacen siempre» y las que no se hacen, un kit de rituales sociales que sostienen subterráneamente la identidad colectiva y los define como un grupo y no como una mera colección de individuos. Adoptan y adaptan objetos materiales (bienes y pertenencias) y los reorganizan dentro de distintos estilos que expresan la colectividad de su ser-en-tanto-grupo. Estas preocupaciones, actividades, relaciones, materiales, se corporizan en oportunidades y movimientos y en rituales de relación. A veces, el mundo es marcado, lingüísticamente, mediante nombres, un argot que clasifica el mundo social exterior a ellos en términos significativos pero solo desde la perspectiva del grupo y se mantiene en esos límites. Esto, además, los

ayuda a desarrollar, más allá de las actividades inmediatas, una perspectiva sobre el futuro inmediato (planes, proyectos, cosas por hacer para llenar el tiempo, esfuerzos...). Las subculturas también son formaciones sociales identificables, concretas, construidas como una respuesta colectiva a la experiencia material y situada de su clase.

Aunque no «ideológicas», las subculturas tienen una dimensión ideológica y, en la problemática situación del periodo de postguerra, este componente ideológico se hace más prominente. Al tomar a su cargo la «problemática de clase» del particular estrato del que han sido extraídas, las diferentes subculturas proporcionaron a una sección de los jóvenes de clase trabajadora (fundamentalmente varones) *una* estrategia para negociar su existencia colectiva. Pero su forma altamente ritualizada y ligada al estilo sugiere que también fueron *soluciones tentativas* para esa experiencia problemática: una resolución que, al emplazarse fundamentalmente en un nivel simbólico, estaba destinada a fracasar. La problemática de la experiencia de una clase subordinada puede ser «vivida», negociada o resistida; pero no puede ser *resuelta* a ese nivel ni por esos medios. No hay una «carrera subcultural» para los chicos de clase trabajadora, ni una «solución» en el entorno subcultural para problemas marcados por las experiencias estructurantes claves de la clase.

No hay «solución subcultural» para el desempleo, ni para la compulsiva desventaja educacional, los trabajos sin salida ni futuro, la rutinización y especialización del trabajo, la baja paga y la pérdida de saberes de la juventud de la clase trabajadora. Las estrategias subculturales no alcanzan ni responden a las dimensiones estructurantes que emergían en este periodo para su clase como un todo. Por ello, cuando las subculturas de postguerra se encargan de las problemáticas de su experiencia de clase, suelen hacerlo de manera tal que reproducen los vacíos y las discrepancias entre las negociaciones reales y las «resoluciones» desplazadas simbólicamente. Las subculturas «resuelven», aunque de manera imaginaria, problemas que en el nivel material concreto permanecen inalterados. Así, la reapropiación de los teddy boys de un estilo de vestimenta de clase alta «cubre» el vacío entre profesiones sobre todo manuales, no cualificadas o casi lumpen, así como la experiencia de «todo-arreglado-y-sin-donde-ir» de un sábado por la tarde. Con su reapropiación y fetichización del consumo y del estilo en sí mismo, los mods cubren el vacío entre el interminable fin de semana y

la reanudación el lunes de su aburrido empleo. Así también, en la resurrección de un arquetípico y «simbólico» (aunque, de hecho, anacrónico) tipo de vestimenta de «clase trabajadora», en el desplazamiento del foco al partido de fútbol y su reapropiación del tercer tiempo, los skinheads reafirman, aunque «imaginariamente», el valor de la clase, la esencia de un estilo, un tipo de fanatismo que muy pocos adultos de clase trabajadora suscriben en la actualidad. Ellos «re-presentan» un sentimiento de territorialidad y localidad que los planificadores y especuladores estaban destruyendo muy rápidamente; declaran vivito y coleando un juego que estaba siendo comercializado, profesionalizado y espectacularizado. *Skin rules, OK* [Los skins mandan, de acuerdo]. De acuerdo. Pero

> En la ideología los hombres expresan, de hecho, no las relaciones reales entre ellos y sus condiciones de existencia, sino la manera en la que viven la relación entre sí y sus condiciones de existencia; esto presupone tanto una real como una «imaginaria», relación «vívida». La ideología es, entonces [...] la (sobredeterminada) unidad de la relación real y la relación imaginaria [...] que expresa una voluntad [...] una esperanza, una nostalgia, antes que describe una realidad». (Althusser, 1969: 233-234)

Las subculturas de la clase trabajadora son una respuesta a una problemática que la juventud comparte con otros miembros de la cultura de clase de sus padres. Pero la clase estructura de distinta manera la experiencia del adolescente de esa problemática. Primero, localiza al joven, en una etapa formativa de su desarrollo, en un entorno material y cultural particular, en relaciones y experiencias distintivas. Estas proveen los marcos culturales esenciales a través de los cuales esa problemática adquiere sentido para la juventud. Esta «socialización» de la juventud *hacia* una identidad de clase y posición opera particularmente a través de dos agentes «informales»: la familia y el vecindario. Familia y vecindario son las estructuras específicas que forman, a la vez que enmarcan, el temprano pasaje de la juventud hacia una clase. Por ejemplo, los roles y las responsabilidades de acuerdo con el sexo característicos de una clase son reproducidos, no solo a través del lenguaje y las charlas con la familia, sino a través de la interacción diaria y el ejemplo. En el vecindario, ciertos patrones de socialidad comunal son incorporados

parcialmente a través de la estructura de interacciones entre los niños chicos y los más grandes (Parker ha señalado el rol del fútbol callejero como una manera en la que los chicos más pequeños «aprenden» un tipo distintivo de sociabilidad de clase; Howard Parker, 1974). Estos contextos íntimos también aluden al mundo exterior para los jóvenes. Por medio de ellos los jóvenes acceden, sobre todo a través de sus amigos y sus relaciones personales, a los distantes pero inminentes mundos del trabajo o a las relaciones cara a cara con la autoridad (cobradores del alquiler, oficiales del condado, seguridad social, policías). A través de estas redes formativas, relaciones, distancias e interacciones, se delinean y reproducen en la juventud orientaciones sobre el ancho mundo y los tipos de personas que lo habitan.

La clase también, en líneas generales, estructura las oportunidades en la vida del joven individuo. Determina, en términos de probabilidades estadísticas de clase, la distribución de «logros» y «fracasos». Establece ciertas orientaciones cruciales en relación con la educación y la carrera profesional; produce las expectativas notoriamente «realistas» de los chicos de clase trabajadora sobre las oportunidades futuras. Enseña las maneras de relacionarse y negociar con la autoridad. Por ejemplo, la distancia social, la deferencia, la ansiedad y hasta la vestimenta de los padres en los encuentros con profesores en el colegio puede confirmar o reforzar la experiencia de la escuela como parte de un mundo sobre todo externo y extraño.

Estos son solo algunos de los muchos campos en los que la manera en la que la juventud se inserta dentro de la cultura de una clase hace que también se reproduzcan, dentro de la juventud, las problemáticas de esa clase. Pero, por encima de estas situaciones de clase compartidas, hay algo privilegiado en la específica *experiencia generacional* de la juventud. Fundamentalmente, esto es debido al hecho de que los jóvenes se encuentran con la problemática de su cultura de clase en conjuntos de instituciones y experiencias distintos a los de sus padres; y, cuando los jóvenes se encuentran con las mismas instituciones, lo hacen en puntos crucialmente diferentes de sus trayectorias biográficas.

Podemos identificar estos aspectos de «especificidad generacional» en relación con las tres principales áreas de vida que apuntamos anteriormente: educación, empleo y ocio. Entre las edades de cinco y

dieciséis años, la educación es la esfera institucional que tiene el impacto más sostenido e intensivo sobre las vidas de los jóvenes. Es la «realidad primordial» que se impone sobre la experiencia, entre otras cosas, al no poder ser (fácilmente) eludida. Por el contrario, los miembros mayores de la clase se enfrentan a la educación de varias, indirectas y distanciadas maneras: a través de la memoria de sus experiencias («las cosas han cambiado» en la actualidad), a través de ocasiones especiales y mediadas (juntas de padres, etc.), y a través de las interpretaciones que los jóvenes dan de sus experiencias escolares.

En el área del empleo, la diferencia es tal vez menos obvia, en tanto que jóvenes y viejos se enfrentan a similares circunstancias, arreglos institucionales, organizaciones y situaciones ocupacionales. Pero dentro de esto permanecen diferencias cruciales. Los jóvenes se enfrentan al problema de elegir y conseguir empleos, de aprender tanto la cultura formal como la informal del trabajo (toda la dificultosa transición de la escuela al empleo). Ya hemos observado cómo el cambio en las estructuras ocupacionales de ciertas áreas e industrias puede dislocar la evolución tradicional de la estructura «familia-trabajo-carrera», haciendo así la transición aún más difícil. Para los miembros más viejos de la clase, el empleo se ha convertido en un aspecto relativamente rutinario de la vida; han interiorizado las identidades ocupacionales y las culturas del trabajo, incluyendo estrategias para sobrellevar los problemas que acarrea trabajar (métodos para «aguantar»).

En un contexto más amplio, los jóvenes tienden a ser más vulnerables a las consecuencias del creciente desempleo: en las estadísticas de desempleo a finales de los años sesenta, quienes abandonaban la escuela sin cualificación laboral tenían dos veces más oportunidades de estar desempleados que otros trabajadores mayores y no cualificados. A esto hay que sumarle el hecho de que el desempleo tiende a ser experimentado diferencialmente en diferentes etapas de la «carrera» ocupacional.

Finalmente, el ocio debe ser visto como un área significativa de vida para la clase. Como observara Marx:

> El trabajador por lo tanto solo se siente a sí mismo fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí. Se siente en casa cuando no está trabajando y cuando trabaja no se siente a gusto. Su labor por lo tanto no es voluntaria sino coaccionada: es trabajo forzado. No es por lo tanto la satisfacción de una necesidad; es meramente el medio para satisfacer una necesidad externa a él. (1964: 110-1)

En el ocio de la clase trabajadora vemos muchos de los resultados de aquel «socavamiento» de la sociedad discutido más arriba. Esparcimiento y ocio parecen haber proporcionado un espacio más negociable que la estrictamente disciplinada y controlada situación laboral. El esparcimiento y el ocio de masas han marcado a la clase trabajadora de manera indeleble. Estos forman una parte importante de la cultura colectiva y son centrales para la experiencia y la identidad cultural de la clase como un todo. Sin embargo, hay grandes diferencias en las maneras en las que los adultos y la gente joven de clase trabajadora experimentan y consideran el ocio. Estas diferencias se intensificaron en los años cincuenta y sesenta, con el crecimiento del «consumidor adolescente» y la reorganización del consumo y la provisión de ocio (tanto comercial como no comercial) a favor de un rango de bienes y servicios específicamente diseñados para atraer a una clientela juvenil. Esta esparcida disponibilidad y alta visibilidad de la Cultura Joven estructuró la esfera del ocio de maneras crucialmente diferentes para los jóvenes. La equiparación de juventud con consumo y ocio reorganizó e intensificó ciertas tendencias de la cultura parental de larga data; por ejemplo, respecto al especial y privilegiado significado de «tiempo libre» y respecto a la «juventud» como un periodo para «pasarlo bien mientras puedas», la «última aventurilla». Este reacomodo de actitudes dentro de la clase, en conjunción con las presiones para remodelar y redistribuir los patrones de ocio juvenil desde fuera, sirvió para remarcar (de hecho, para *fetichizar*) el significado del ocio para los jóvenes. Así, la juventud no solo encontró esparcimiento en diferentes instituciones características de sus padres (cafés, discos, clubes juveniles, locales durante toda la noche, etc.) sino que estas instituciones se presentaron a los jóvenes como algo poderosamente distinto respecto del pasado, en parte por ser tan despreocupadamente juveniles.

Aquí comenzamos a ver cómo ciertas fuerzas, que trabajan a través de la clase, pero que son experimentadas diferencialmente de acuerdo con las generaciones, pueden haber creado las bases para generar una mirada, un tipo de conciencia, específica de la posición etaria: una conciencia generacional. También podemos ver exactamente por qué esta «conciencia», aunque formada por la situación de clase y las fuerzas que trabajan dentro de ella, puede haber tomado sin embargo la forma de una conciencia aparentemente separada de / no relacionada con / puesta en contra de su contenido y contexto de clase. Aunque veamos cómo y por qué puede surgir esta especie específica de «conciencia generacional», el problema no se resuelve pretendiendo simplemente hacer, una vez más, que no existe, esto es, reasignando a la juventud una simple identidad y conciencia basadas en la clase. Esto sería una simple sobrerreacción contra la «conciencia generacional». Hemos señalado que esta plena «conciencia generacional» reprimió y oscureció, sin ser consciente de ello, la dimensión de clase, pero que sin duda tenía un «núcleo racional» en la experiencia misma de los jóvenes de clase trabajadora del periodo, por la especificidad de las instituciones que reflejaron los cambios de postguerra y, sobre todo, por la manera en la que esta esfera tomó nueva forma debido a los cambios producidos en la industria del entretenimiento. También puede relacionarse con otras experiencias materiales de los jóvenes de esta clase durante dicho periodo. Puede que la «conciencia generacional» sea más fuerte entre los sectores de la juventud con movilidad social hacia arriba y hacia afuera respecto de la clase trabajadora (por ejemplo, el «chico becado» de Hoggart). Los cambios ocupacionales y educacionales del periodo llevaron a un aumento de esta movilidad limitada. El camino hacia arriba, a través de la educación, otorga un énfasis especial a la escuela y el sistema educativo como el principal mecanismo de mejora: es esto lo que marca la diferencia entre padres que se quedan donde estaban e hijos que avanzan hacia arriba. Esto puede llevar a que la persona joven evalúe la cultura dominante de forma positiva y sacrifique la cultura de sus padres, aun cuando esto esté acompañado de un marcado sentimiento de desorientación cultural. Su experiencia y su identidad se basarán en la movilidad, algo específico de su generación, antes que en el sobredeterminante poder de la clase. Uno de los argumentos que apoya esta avanzadilla de la «conciencia generacional» sobre el chico becado es, precisamente, su aislamiento cultural, el hecho de que toda su trayectoria sea diferente a la de la mayoría de sus pares. El grupo de

pares es, por supuesto, una de las bases reales y continuas de las identidades colectivas organizadas alrededor del foco de la «generación». Sin embargo, la sensación de distinción generacional también puede provenir de la implicación de un individuo aislado en actividades con pares que, si bien son propias de la juventud, se entienden más bien como una suerte de aprendizaje cultural de la cultura de clase «paterna»; este tipo de aislamiento puede ser el resultado de factores biográficos, por ejemplo, la imposibilidad de entrar en el equipo local de fútbol cuando el fútbol es la principal actividad grupal de pares o ser un miembro de un grupo familiar relativamente «cerrado». Una persona joven que, por las razones que sea, no consigue acceder a este aprendizaje de la cultura de clase, puede ser más sensible a la experiencia indirecta de grupos de pares proporcionada por la altamente visible y omnipresente Cultura Juvenil comercial, en la que la audiencia como un todo sustituye al verdadero grupo de pares por un «nuestra generación» único, vasto y simbólico.

La «conciencia generacional» tiene entonces raíces en la experiencia real de la juventud de la clase trabajadora como un todo. Pero toma una forma peculiarmente intensa en las subculturas de postguerra, severamente demarcadas, entre otros factores, por la edad y la generación. La juventud se sintió y se experimentó a sí misma como «diferente», especialmente cuando esta diferencia estaba inscrita en actividades e intereses en los que sobre todo la edad proveía el pasaporte. Esto no significa necesariamente que se negara un «sentido de clase». Los skinheads, por ejemplo, eran claramente conscientes tanto de su clase como de su generación. Como ha sugerido Cohen, «la subcultura es [...] una solución comprometida, entre dos necesidades contradictorias: la necesidad de crear y expresar autonomía y diferencia con los padres [...] y la necesidad de mantener [...] la identificación parental que las sustenta» (Cohen, 1972: 26). Nos centraremos ahora en la formación de estas subculturas generacionalmente distintivas.

Fuentes del estilo

La pregunta por el estilo, particularmente por el estilo generacional, es clave para la formación de estas subculturas de postguerra (este tema será tratado en profundidad en el capítulo «Estilo», aquí simplemente se repasan los puntos principales). Lo que nos ocupa es, primero, cómo

los elementos de «clase» y «generación» interactúan en la producción de distintos estilos de grupo; y segundo, cómo los materiales disponibles son construidos y apropiados por los grupos en forma de una respuesta cultural visiblemente organizada.

La juventud de clase trabajadora habita, como sus padres, un entorno específico, estructural y cultural, definido por territorios, cosas y objetos, relaciones y prácticas sociales e institucionales. En términos de las redes de amistad y parentesco, de la cultura informal del vecindario y de las prácticas articuladas alrededor de ellos, los jóvenes ya están localizados en la cultura parental. También se encuentran con la cultura dominante, no en sus formas distantes, remotas, poderosas y abstractas, sino en las que, junto con otras instituciones, median entre la cultura dominante y la subordinada, y por lo tanto permean a esta última. Aquí, para los jóvenes, la escuela, el empleo (en los trabajos de sábado en adelante) y el ocio son las instituciones clave. De casi igual importancia (sobre todo para los jóvenes) son las instituciones y agencias públicas de control social: la escuela cumple esta función, pero, junto a ella, aparece un amplio abanico de instituciones, desde las «coercitivas-duras» como la policía, a las variantes «suaves», como los trabajadores sociales o los técnicos de juventud.

En la intersección entre la localizada cultura parental y las instituciones mediadoras de la clase dominante, surgen las subculturas. Muchas formas de adaptación, negociación y resistencia, elaboradas por la cultura «parental» en su encuentro con la cultura dominante, son tomadas en préstamo y adaptadas por los jóvenes en *su* encuentro con las instituciones mediadoras de previsión y control. Al organizar su respuesta a estas experiencias, las subculturas de clase trabajadora toman ciertos elementos, sobre todo, de la cultura parental, pero los aplican y transforman a las situaciones y experiencias características de su propia y distintiva vida de grupo y experiencia generacional. Aun cuando las subculturas juveniles se muestran distintivas, diferentes, estilísticamente divergentes de los adultos y de otros miembros de grupos de pares de su propia cultura «parental», han desarrollado ciertos puntos de vista claramente estructurados por la cultura parental. Podemos pensar aquí en la recurrente organización alrededor de actividades colectivas (la «mentalidad de grupo»); o el acento en la «territorialidad» (que se observa tanto en skinheads como en teddy boys); o las particulares

concepciones de la masculinidad y el dominio masculino (reproducidas en todas las subculturas juveniles de postguerra). La cultura «parental» ayuda a definir esos amplios, «intereses focales» históricamente localizados. Ciertos temas claves para la «cultura parental» son reproducidos en este nivel una y otra vez por las subculturas, aun cuando intentan ser, o son vistos como, «diferentes».

Pero también hay «intereses focales» más inmediatos, coyunturales y específicos de la juventud, su situación y sus actividades. Globalmente, la literatura sobre subculturas juveniles de postguerra ha negado el primer aspecto (lo que comparte con la cultura «parental») y remarcado exageradamente lo que es distintivo (los «intereses focales» de los grupos juveniles). Pero este segundo elemento, que es, una vez más, generacionalmente específico, debe ser analizado siempre de forma seria. Se nutre tanto de los materiales disponibles para el grupo a fin de construir identidades subculturales (vestimenta, música, habla) como de sus contextos (actividades, costumbres, lugares, paseos, salidas, partidos de fútbol, etc.). El tratamiento periodístico ha tendido especialmente a aislar estas cuestiones, en vez de analizar su uso: cómo son tomadas y adaptadas, a través de qué actividades y espacios son puestas en acción y qué identidades de grupos y perspectivas imprimen un estilo en cosas y objetos. A la vez que nos tomamos en serio el significado de objetos y cosas para una subcultura, desfetichizarlas debe ser también parte de nuestro análisis.

Las distintas subculturas juveniles han sido identificadas por sus posesiones y sus objetos: la corbata y la chaqueta aterciopelada de los teds; el pelo corto, los abrigos y las scooters de los mods; los vaqueros manchados, las esvásticas y las motos ornamentadas de los moteros; las botas y cabezas peladas de los skinheads; los trajes de Chicago y el maquillaje de los seguidores de Bowie, etc. Y aun así, a pesar de su visibilidad, simplemente apropiarse y llevar (o escuchar) ciertas cosas no crean un estilo. Lo que crea un estilo es la actividad de estilización: la activa composición de objetos con acciones e interpretaciones, que producen una identidad de grupo organizada con una forma coherente y distintiva de «ser en el mundo». Phil Cohen, por ejemplo, ha tratado de poner el énfasis en los *modos* de construcción simbólica a través de los cuales el estilo es generado en las subculturas. Cohen identifica cuatro vías de generación de un estilo subcultural: vestimenta, música, ritual y argot. Aunque no querríamos limitar los «sistemas simbólicos» a estos

cuatro elementos y encontramos difícil aceptar la división que realiza (entre menos elementos pero más «flexibles»), este énfasis en la generación grupal nos parece mucho más conveniente que la estereotipada asociación entre objetos-bienes y grupos común en el uso periodístico.

Las subculturas de clase trabajadora no podrían haber existido sin una base económica real: el crecimiento salarial del periodo de la «prosperidad» y más importante, el hecho de que los ingresos aumentaban más rápidamente para los adolescentes que para los adultos de la clase trabajadora y de que gran parte de estos fueran «renta disponible» (utilizada para el ocio sin gastos obligatorios). Pero la liquidez por sí misma tampoco hace un estilo. Las subculturas no podrían haber existido sin el crecimiento de un mercado de consumo que apuntaba específicamente a la juventud. Las nuevas industrias juveniles proporcionaron los materiales en bruto, los bienes; pero no produjeron, y fallaron al intentarlo, muchos ni muy auténticos o duraderos estilos en el sentido profundo. Los objetos estaban allí, disponibles, pero eran usados por los grupos en la construcción de estilos distintivos, es decir, no simplemente eran recogidos, sino que activamente se construía un estilo con una específica selección de bienes y cosas. Y esto frecuentemente involucraba (como intentamos mostrar en algunas de las selecciones de nuestra sección etnográfica) subvertir y transformar esas cosas, de sus usos y significados dados a otros. Todos los bienes tienen un uso social y por ello un significado cultural. Solo debemos mirar al lenguaje de las mercancías (la publicidad), en el que, como observa Barthes, no hay algo como un simple jersey: hay un «jersey para paseos otoñales en el bosque», o un « jersey para relajarse en casa los domingos», o un «jersey de vestimenta informal», etc. (Barthes, 1971). Las mercancías son, también, signos culturales. Han sido investidas por la cultura dominante con significados, asociaciones, connotaciones sociales. Muchos de esos significados parecen fijos, o «naturales», pero esto es solo porque la cultura dominante se los ha apropiado tan fuertemente para su uso que los significados que atribuye a los bienes aparecen como el único significado que pueden expresar. De hecho, en los sistemas culturales, no hay tal cosa como un «sentido natural». Los objetos y bienes no tienen *un* significado. «Significan» solo porque han sido tratados, de acuerdo con el uso social, dentro de códigos culturales de significado que les asignan sentidos. El bombín, el traje oscuro de raya diplomática y el paraguas redondo no representan, en sí mismos, la «sobriedad» y la «respetabilidad» del hombre

burgués en el trabajo. Pero tan poderoso es el código social que rodea a los bienes que sería difícil para un chico de clase trabajadora ir a trabajar así ataviado, sin aspirar a dar una imagen «burguesa» o que parezca una mofa. Este ejemplo trivial muestra que es posible desmantelar, así como apropiarse de los significados culturales que parecen tener «naturalmente» los objetos; o, al combinarlos con alguna otra cosa (el traje con medias brillantes rojas o deportivas blancas, por ejemplo), cambiar o influir sobre su significado. Como los significados de las mercancías son atribuidos socialmente (Marx llamaba a las mercancías «jeroglíficos sociales»), su sentido puede ser socialmente alterado o reconstruido. El interior de los hogares de clase trabajadora, descritos por, digamos, Roberts (1971) o Hoggart (1958), realiza una «reelaboración» tal que, por medio de la misma, graban en las cosas nuevos significados, asociaciones y valores que las expropian del mundo del que provenían y las relocalizan dentro de la cultura de la clase trabajadora.

La juventud de clase trabajadora necesitaba dinero para gastar en bienes, objetos y actividades expresivas; el mercado de consumo de postguerra tenía una clara infraestructura económica. Pero ni el dinero ni el mercado pudieron dictar totalmente qué grupos usaban qué cosas para decir o significar algo sobre sí mismos. Esta resignificación se conseguía de diferentes maneras. Una era declinar significados dados mediante la combinación de elementos tomados de otro sistema de significados, dentro de un código cultural diferente, generado por la subcultura misma. Otra vía era modificar, por adición, elementos que habían sido producidos o usados por un grupo social distinto (como las modificaciones a la vestimenta eduardiana de los teddy boys, discutidas más adelante por Tony Jefferson). Otro camino era intensificar o exagerar o aislar un significado y de esa manera cambiarlo (la «fetichización» del consumo y la apariencia por los mods, discutida por Dick Hebdige; la elongación de los zapatos de punta de estilo italiano; o la actual presencia masiva de los sombreros en forma de cuña típicos de los años cuarenta). Otra forma era la combinación de elementos de acuerdo con un lenguaje o código «secreto», del cual solo los miembros del grupo poseían la clave (por ejemplo, el argot de muchos grupos subculturales o alternativos; el lenguaje rasta de los rudies negros). Estas son solo algunas de las muchas maneras en las que las subculturas utilizaban los materiales y mercancías del «mercado juvenil» para construir estilos significativos y una imagen para sí mismos.

Mucho más importantes eran los aspectos de la vida grupal que estos objetos apropiados debían reflejar, expresar y resonar. Este efecto recíproco, entre las cosas que un grupo usa y las perspectivas y actividades que estructuran y definen su uso, es el principio generativo de la creación estilística en una subcultura. Esto involucra a los miembros de un grupo en la apropiación de objetos particulares que son, o pueden ser hechos, «homólogos» a sus intereses focales, actividades, estructura de grupo y autoimagen colectiva, objetos en los que pueden ver expresados y sostenidos sus valores centrales (lo que se discute más profundamente *infra*, en el capítulo «Estilo»). La adopción por los skinheads de botas, vaqueros y cabezas rapadas era «significativa» en términos de la subcultura solo porque estas manifestaciones externas resonaban con y articulaban las concepciones skinhead de masculinidad, «rudeza» y «carácter de clase trabajadora». Esto significaba negociar, sobrepasar o inclusive incorporar de manera positiva muchos de los significados negativos que, en el código de la cultura dominante, estaban asociados a estos elementos: la imagen del preso con la cabeza rapada, el atuendo de trabajo, la ropa fuera de temporada, etc. Los nuevos significados emergieron porque los pedazos tomados o revividos fueron puestos en un nuevo y distintivo *ensamble* estilístico, pero también porque los objetos simbólicos (vestimenta, apariencia, lenguaje, ritos, estilos de interacción, música) formaban un todo con las relaciones, situaciones y experiencias del grupo: cristalizaba una forma expresiva que de esa manera definía la identidad colectiva del grupo. Los aspectos simbólicos no pueden, por lo tanto, ser separados de la estructura, las experiencias, las actividades y las perspectivas de los grupos como formaciones sociales. El estilo subcultural está basado en la infraestructura de las relaciones, las actividades y los contextos grupales.

Este registro de identidad, situación y trayectoria grupal en un estilo visible consolida al grupo, que pasa de ser una entidad vagamente conformada a una fuertemente unida, y lo distingue, idiosincrásicamente, de otros grupos similares y disímiles. De hecho, como todas las demás construcciones culturales, el uso simbólico de objetos para consolidar y expresar una coherencia interna es, al mismo tiempo, un tipo de oposición implícita a (cuando no una activa y consciente contradicción con) *otros* grupos *en contra* de los cuales se define su identidad. Este proceso llevó, en el periodo que nos atañe, a la distintiva visibilidad de aquellos grupos que llevaban la «solución subcultural» a sus límites en este camino

estilístico. Esto tuvo también profundas consecuencias negativas en su categorización, estereotipado y estigmatización por parte de guardianes morales, tertulianos y expertos, así como de la cultura de control social en general.

Es importante subrayar una vez más que las subculturas son solo *una* de las distintas respuestas que pueden dar los jóvenes frente a la situación en la que se encuentran. Además de indicar el rango y la variación de las opciones disponibles para la juventud, debemos agregar un esquema tentativo que nos ayude a aclarar la distinción que hacemos entre la *posición* de la juventud y las opciones culturales a través de las cuales se organizan las respuestas.

Podemos distinguir, *grosso modo*, entre tres aspectos: estructurales, culturales y biográficos (para un desarrollo de este esquema y su aplicación a la situación de la juventud negra, véase el extracto de *20 años*, *infra*). Por estructuras comprendemos el conjunto de posiciones y experiencias de clase, socialmente organizadas, en relación con las instituciones y las estructuras más importantes. Estas posiciones generan un conjunto de relaciones y experiencias comunes a partir de las que se construyen acciones significativas, tanto colectivas como individuales. Las *culturas* son el rango de las respuestas socialmente organizadas a estas condiciones sociales y materiales básicas. Aunque las culturas forman, para cada grupo, un conjunto de tradiciones (líneas de acción heredadas del pasado), deben reconstruirse de nuevo de forma colectiva en cada generación. Finalmete, las *biografías* son las trayectorias de individuos particulares a través de esas estructuras y culturas, la construcción de identidades individuales e historias de vida a partir de las experiencias colectivas. Las biografías reconocen este elemento de individuación en los caminos que toman las vidas individuales a través de estructuras colectivas y culturas, pero no se deben concebir como completamente individuales o fluctuantes. Las biografías crean caminos en, y a través de, los espacios determinados de las estructuras y las culturas en las que se encuentran los individuos. Aunque en estas páginas no hemos podido lidiar de manera completamente adecuada con el nivel de la biografía, insistimos en que las mismas solo tienen sentido en términos de las estructuras y las culturas a través de las cuales el individuo se construye a sí mismo.

El surgimiento de las contraculturas

Hasta ahora hemos lidiado exclusivamente con las culturas juveniles de la clase trabajadora; hay algunos problemas a la hora de decidir si podemos hablar de subculturas de clase media de la misma manera y dentro del mismo tipo de marco teórico. Sin embargo, no solamente el periodo de postguerra ha sido testigo del surgimiento de distintos tipos de «movimientos expresivos» entre jóvenes de clase media, diferentes de la cultura de la escuela o «estudiantil» del periodo de preguerra, sino que, a medida que nos acercamos a los años setenta, estas han atraído *más* atención pública (y reacciones) que sus contrapartes de clase trabajadora. Apuntamos, por supuesto, no solo a la creciente implicación de la juventud de clase media en la cultura popular comercializada del ocio, asociada a la «cultura joven», sino a la aparición de otros grupos subculturales: el movimiento hippie; las variadas subculturas «desviadas» de los gays, del consumo de drogas y del abandono de la sociedad tradicional; los elementos de revuelta cultural en los movimientos estudiantiles de protesta, etc. Más significativa es la amplia desafiliación cultural de grandes sectores de jóvenes de clase media: el fenómeno de la contracultura. Esto, a su vez, ha sido puesto en relación con la radicalización y politización (y despolitización) general de algunos estratos de la juventud de clase media.

Debemos destacar algunos elementos estructurales en las respuestas de la juventud de las distintas clases. Las subculturas de clase trabajadora son estructuras colectivas claramente articuladas, muchas veces, casi bandas. La contracultura de clase media es más difusa, menos centrada en el grupo, más individualizada. Cristaliza a menudo, no en el entorno más definido de las subculturas, sino en el más difuso de la contracultura. Las subculturas de clase trabajadora reproducen una clara dicotomía entre aquellos aspectos de la vida grupal todavía bajo control total de las instituciones dominantes o de las instituciones «parentales» (familia, escuela, hogar, trabajo) y aquellos ligados a las horas libres (el ocio, la asociación de grupos de pares). El entorno de la contracultura de clase media mezcla y borra las distinciones entre tiempo y actividades «libres» y «obligatorias». De hecho, se distingue precisamente por su intento de explorar «instituciones alternativas» a las centrales de la cultura dominante: nuevos patrones de vida, de vida familiar, de trabajo y hasta rechazo a las carreras

profesionales. La juventud de clase media sigue siendo más numerosa que sus pares de clase trabajadora «en la etapa transicional». Con frecuencia, la juventud de clase trabajadora se apropia del ambiente que la rodea, desarrolla distintas actividades de ocio de acuerdo al entorno dado: la calle, el vecindario, el campo de fútbol, la playa, las discotecas, los clubs, el cine, los bares. La juventud de clase media tiende a construir enclaves en los intersticios de la cultura dominante. Donde la primera representa una apropiación del «gueto», esta hace un éxodo del mismo. Durante el cénit de la contracultura, en los años sesenta, las contraculturas de clase media formaron un embrión de «sociedad alternativa», al proveer a la contracultura de una base institucional subterránea. Aquí, la juventud de cada clase reproduce la posición de las clases «parentales» a las que pertenece. La cultura de clase media puede permitirse el espacio y la oportunidad para que secciones de la misma rompan con lo establecido. La juventud de clase trabajadora es persistente y consistentemente estructurada por el ritmo dominante de la alternativa entre la noche del sábado y el lunes por la mañana.

El contenido de oposición objetivo de las subculturas de la clase trabajadora se expresa a sí mismo en términos sociales. Es por ello que muchas veces es asimilado por la cultura de control a formas tradicionales de «delincuencia de clase trabajadora», definidas como «hooliganismo» o vandalismo. La contracultura toma una forma política e ideológica más explícita. Articula su oposición a los valores e instituciones dominantes, aun cuando, como frecuentemente ha ocurrido, no tome una forma *abiertamente* política. A pesar de que las subculturas de clase trabajadora son agresivamente conscientes de su clase, esta dimensión tiende a ser reprimida por la cultura de control, que los trata como «delincuentes típicos». Aun cuando las contraculturas de clase media son explícitamente antipolíticas, su tendencia objetiva es tratada como potencialmente política.

Tabla 1.2 Una cronología de la contracultura

	Gran Bretaña		Estados Unidos	
	Política	Cultura	Política	Cultura
1965	Marcha de la CND [Campaign for Nuclear Disarmament] anti-Vietnam	Tour de Bob Dylan	1ª Marcha anti-guerra. SDS [Students for a Democratic Society]. Disturbios de Watts. Asesinato de Malcom X	Free University de Nueva York
1966	Campaña de Solidaridad con Vietnam de la Radical Student Alliance	Revistas *IT* / *OZ* / *BIT* / *Release*	SNCC [Student Nonviolent Coordinating Committee] – Stokeley Carmichael. Sentadas anti-guerra del SDS	Diggers en el Festival Haight-Ashbury Kesey Trips
1967	I sentada de la LSE [*London School of Economics]* en Grosvenor Square	Cierre de Pirate Radio. Redada en *IT*. Conferencia «Dialectics of Liberation». Arresto por drogas de los *Rolling Stones*. Anti-University de Londres. Arts Lab.	Panteras Negras. Disturbios en Newark y Detroit. Detención de Newton. Marcha al Pentágono	Primera *be-in* en San Francisco. Festival pop de Monterey (California)
1968	II y III sentada de la LSE. Campaña por la okupación en Londres. Se funda la RSSF [Revolutionary Socialist Students' Federation]. Sentadas en Essex / Hornsey / Hull / Birmingham	Campaña por la legalización de la marihuana. Periódico *Black Dwaft*. Conciertos gratis de Hyde Park. Revista *Time Out*. *Apple Records* [Beatles]. Revista, tienda y comunidad Gandalf's Garden. Película *Hair*	Convención demócrata en Chicago. Asesinato de Luther Martin King. Campaña *Pig for president* [de los Yippies]. Luchas de los estudiantes negros	Festival de la vida de los Yippies. Warhol / Valery Solanas (*SCUM Manifesto*). *Revolution for the Hell of it* de Abbie Hoffman
1969	Marcha por la denegación de visados a la delegación de Vietnam del norte. Campaña *Stop The Seventy Tour anti-apartheid* con Peter Hain. Desalojo de la comuna de Piccadilly, 144	Los *Rolling Stones* en Hyde Park. I Festival de la Isla de Wright. Rechazo del Wootton Report [a favor de la despenalización de la marihuana]	Moratoria anti-guerra. División del SDS. Explosivos de los Weathermen. Juicio de los Siete de Chicago. Disparo a Fred Hamptom [Panteras Negras]. Women Liberation Movement. Protesta en el People's Park de Berkeley. Ocupación india de Alcatraz	Woodstock. Charlie Mason. Encarcelamiento de Sinclair [Panteras Blancas]. Película *Easy Rider*

1970	Disturbios de Garden House (Cambridge). Campaña *Fair Cricket* anti-apartheid. I Conferencia en Oxford y acción contra Miss Universo del Women Liberation Movement.	II Festival de la Isla de Wright. Libro y musical *Godspell*. Los Yippies en el programa de David Frost. IT Juicio a los Panteras Blancas. Libro *Female Eunuch.* Libro *Play Power*	Tiroteo de los Panteras. Tiroteo de la Universidad estatal de Kent (Ohio). Angela Davies. Apoyo a las Panteras en Yale. Nixon / Agnew: guerra contra los «vagabundos» [hippies, activistas]	Encarcelamiento y liberación de Timothy Leary [psicólogo pro-LSD], ayudado por los Weathermen. Juicio a Mason. Libro *Greenig of America*
1971	Angry Brigade: Explosivos contra el político Carr, la tienda Biba y el *General Post Office*; arresto de sus miembros; juicio a Prescott y Purdie. Juicio a la revista *OZ*. Caso Mangrove [restaurante de comunidad negra de Notting Hill]	Lanzamiento de la revista *Ink*. Secuestro del comic *Nasty Tales.* Festival de Glastonbury. Conciertos en el Rainbow Theatre. Socialist Women. Festival de la Luz	Última marcha nacional antiguerra. Asesinato de George Jackson; levantamiento de la prisión de Attica. División de los Panteras. Liberación de Seale y Huggins.	Sinclair sale fuera gracias a Lenon y Ono. Muere Jim Morrison. *We are everywhere* de Jerry Rubin
1972	Juicio a la Angry Brigade. Financiación de las asociaciones de estudiantes. *Hair* perseguida en privado. Sentadas en Hull y la LSE. Protestas en Stirling.	Publicación de *Blueprint for Survival*. Inicio de las revistas *Spare Rib* [feminista] y *Undercurrents* [ciencia radical]. Night Assemblies Bill [contra las reuniones nocturnas]. Festivales de Bickershaw y Lincoln.	Liberación de Angela Davies. Victoria de Nixon. Conferencia *Black Community Survival* de los Panteras. Los indios ocupan el Bureau of Indian Affairs	Conciertos por Bangladesh. Película *Fritz the Cat*
1973	Manifestación de Grants. Sentada en el Politécnico del Támesis.	Campañas *Save Piccadilly / London belongs to the people*. Último número de *Oz*. Alt. Soc. Ideas.	Seale se presenta a alcalde de Oakland. Soglin gana la alcaldía de Madison (Wisconsin). Formación de la Symbionese Liberation Army (SLA); asesinato de Marcus Foster	El gurú J. Leary es capturado en Kabul.
1974	Manifestacion de Red Lion Square. *Troops Out Movement* Chile. Essex	Free Festival de Windsor. CLAP. Publicación de *Index of possibilities.* Informe de FOE en Whitehall	Tiroteo de SLA; Patty Hearst. Watergate; indulto a Nixon	Leary se retracta. Pirsig publica *Zen and the art of motocycle maintanance*

La contracultura de clase media aparece a mediados de los años sesenta y setenta más que en los años cincuenta. Solo unos pocos del sector más intelectual de la juventud estaban involucrados con la contraparte inglesa del movimiento beat. El estilo post-beat, tipo *on the road*,[7] prevalecía alrededor y dentro de la Campaña por el Desarme Nuclear y el movimiento pacifista de finales de los años cincuenta (el periodo beatnik/pacifista, asociado con el *revival* de la música folk de Bob Dylan). Los hippies de finales de los años sesenta fueron la más distinguida de las contraculturas de clase media. Su influencia cultural en este sector de la juventud fue inmensa y las raíces de muchos valores contraculturales todavía pueden encontrarse en el movimiento hippie. Los hippies ayudaron a que todo un entorno subcultural cuasi bohemio llegara a existir, generaron estilos, vestimentas, actitudes, música y demás. Las instituciones alternativas subterráneas surgieron básicamente de esta matriz a pesar de que la cultura hippie rápidamente se bifurcó de distintas maneras (*heads*, *freaks*, gente de la calle, etc.). Alimentó tanto a las subculturas «marginales» como a las de las drogas; permeó la cultura estudiantil y ex estudiantil. Estuvo atravesada por influencias que llegaban desde los elementos más políticos de los jóvenes de clase media como el movimiento estudiantil de protesta, el trabajo social radical, las acciones comunitarias grupales, el crecimiento de sectas de izquierda, etc. Todas estas tendencias llegaron a una fusión parcial en el periodo entre 1967 y 1970: el cénit de la contracultura. Esta formación también se había partido en distintas direcciones. Las más distintivas son, por un lado, vía drogas, misticismo y la «revolución del estilo de vida», la de una cultura alternativa utópica; por otro, vía acción comunitaria, una cultura de protesta y de metas libertarias, una cultura con aspiraciones políticas. Lo que tenemos aquí, en definitiva, es una matriz de distintas vertientes, conexiones y divergencias dentro de un amplio pero definido entorno contracultural, antes que (con la excepción de las subculturas de las drogas y sexuales) una secuencia de subculturas de clase media claramente definidas.

Tanto las subculturas de clase trabajadora como las contraculturas de clase media son vistas, por los guardianes morales y por la cultura dominante, como indicadoras de una «crisis de autoridad». La «delincuencia»

---

7 El autor hace referencia al título de tal vez la obra más importante del movimiento beat, *On the road*, de Jack Kerouac, publicada en 1957. [N. del T.]

de una y la «desafiliación» de la otra dan cuenta de cierta debilidad en los vínculos que constituyen el lazo social, así como en las instituciones formativas que se ocupan de la educación de los primeros como esforzados trabajadores, respetuosos de la ley y respetables ciudadanos de clase obrera, y de los segundos como sobrios, profesionales e individualistas ciudadanos burgueses. Esto implica una transgresión en, si no una ruptura con, la reproducción de las relaciones de clases, de sus culturas e identidades, así como una pérdida de la deferencia hacia los *betters and elders* [los mejores y los mayores]. La diferencia es que mientras en el primer caso se trata de un debilitamiento del control sobre la clase subordinada, en el segundo se trata de una crisis entre la juventud de la clase dominante. Como ha remarcado Gramsci, cuando surge una «crisis de autoridad», «se trata precisamente de la crisis de la hegemonía o de una crisis general del Estado».

Julie Mitchell ha argumentado:

> Cada clase tiene aspectos de su propia cultura que son relativamente autónomos. El hecho está ilustrado por frases como «cultura de la clase trabajadora», «cultura de gueto», «cultura inmigrante», etc., y por la ausencia de la expresión «cultura de clase media». Hablamos de las costumbres de la clase media, de sus hábitos y maneras, pero no de una «cultura». No pensamos en la «cultura de clase media» como algo separado, es simplemente la cultura general, global, en la cual estamos insertos y aislados de otras culturas. Sin embargo, esta hegemonía cultural por parte del pensamiento burgués no forma un binomio indisoluble con la dominación económica por parte de la clase capitalista. (Mitchell, 1971: 33)

Las contraculturas de clase media encabezaban un disenso respecto de su propia y dominante cultura parental. Su desafiliación era principalmente ideológica y cultural. Dirigieron sus ataques fundamentalmente contra aquellas instituciones que reproducían las relaciones ideológico-culturales dominantes, a saber, la familia, la educación, los medios, el matrimonio, la división sexual del trabajo. Estos son los aparatos que manufacturan el lazo social e internalizan el consenso. «Las mujeres, los hippies, los grupos juveniles, los estudiantes y los colegiales… todos cuestionan las instituciones que los han formado y tratan de erigir sus

anversos» (Mitchell, 1971: 32). Ciertamente, algunos de estos grupos apuntan a una inversión sistemática, a voltear de forma simbólica, de toda la ética burguesa. Empujando hasta el extremo tendencias contradictorias de la cultura, procuran subvertirla, pero desde dentro y mediante una negación. «Sus aspiraciones libertarias surgen como negación de la cultura tradicional: una desublimación metodológica» (Marcuse: 1969). Esta negación de una cultura dominante pero desde el interior de la misma puede dar cuenta de las continuas oscilaciones entre dos extremos: la crítica total y, en el reverso, la incorporación substancial. Así se da una «dialéctica negativa» profundamente ambigua.

Una vez más, este movimiento emergente entre la juventud de clase media debe ser localizado, en primer lugar, en la dinámica y en las contradicciones peculiares, en este periodo, de la cultura de clase media de sus padres. Las clases medias también se han visto afectadas por la creciente división del trabajo bajo la moderna producción capitalista. Hemos visto el crecimiento de los trabajadores de cuello blanco y de un estrato de gerentes de bajo rango, el crecimiento de nuevas profesiones que acompañan a las viejas, un crecimiento de la clase media no comercial y administrativa asociada al Estado de bienestar, un nuevo estrato conectado con la revolución de las comunicaciones, la gestión y el marketing. Estos son aquellos a quienes Gramsci llama «la inteligentsia orgánica» del capitalismo moderno, grupos que se caracterizan por su «capacidad directiva y técnica», su rol como organizadores, a lo largo y ancho de toda la esfera de la producción, «de masas de hombres [...] de la seguridad de los inversores [...] de la tranquilidad de los consumidores respecto a sus productos, etc.» (Gramsci, 1971: 5). Escuelas y universidades son los instrumentos «a través de los cuales son generados intelectuales de varios niveles [...] cuanto más extensa sea el área cubierta por la educación y más numerosos los niveles verticales de la escolaridad, más complejo es el mundo cultural» (ibídem). La expansión de la educación fue central, por lo tanto, respecto a los cambios en la composición, carácter y problemática de esta clase. De ahí que una crisis entre la juventud de esta clase se exprese a sí misma, específicamente, como una crisis de los aparatos educacionales e ideológicos.

La relación entre los estratos intelectuales y el mundo de la producción es «“mediado” por toda la fábrica social y por el complejo de superestructuras» (ibídem). La cultura del hombre burgués, con sus intrincadas represiones y frenos emocionales, su tiempo regulado para contenerse y liberarse,

su compromiso con la ética protestante del trabajo, la carrera profesional, el logro competitivo y el individualismo posesivo, la ideología de la privacidad familiar y el ideal de domesticidad forma un rico y complejo tejido en torno al desarrollo del modo de producción. Pero en tanto el capitalismo se desplazó, tras la guerra, hacia un modelo más avanzado técnicamente, corporativo, dirigido a la diversificación del consumo, este tejido cultural quedó erosionado. Comenzaron a aparecer fisuras críticas en este complejo superestructural. La reorganización de postguerra de la vida técnica y productiva de la sociedad y el intento fallido de estabilizar el modo de producción en este nivel más «adelantado» tuvieron un impacto desestabilizador y transformador sobre la cultura de clase media.

Muchos hábitos de pensamiento y sentimiento, muchos patrones de relaciones ya establecidos en la cultura de clase media, fueron perturbados por la agitación cultural que acompañó a esta «revolución inacabada». Esto no se debió solamente a que las clases medias —«columna vertebral de la nación»— quedaran súbitamente expuestas al hedonismo controlado de la «ideología de la opulencia», sino, de forma más fundamental, a que el cambio en el modo en que estaba organizada la producción *requirió* y *provocó* una expansión cualitativa en las fuerzas de la «producción mental», una revolución en la esfera de la conciencia moderna. El aprovechamiento del poder productivo del capital necesitaba no solo nuevas habilidades sociales y técnicas, nuevas estructuras políticas, sino un ciclo de consumo más recurrente y formas de conciencia más en sintonía con los ritmos del consumo, así como con las nuevas capacidades productivas y distributivas del sistema. «El capitalismo avanzado es imposible sin una expansión paralela del "cerebro" social y de sus nervios y comunicaciones» (Nairm, 1968: 159). Una mayor participación en la producción de riqueza colectiva facilita por lo tanto la formación de una mayor conciencia, la producción tanto del tipo de inteligencia social que Marx una vez predijo «regularía la reproducción y el crecimiento del riqueza» como del tipo de falsa conciencia que encuentra su apogeo en el espectacular «fetichismo de la mercancía».

Este era un mundo totalmente diferente, resquebrajado, contradictorio, para la tradicional clase media, formada en y por una ética más antigua, «protestante». El capitalismo avanzado requería ahora no ahorro, sino consumo; no sobriedad, sino estilo; no gratificaciones a

largo plazo, sino inmediata satisfacción de necesidades; no bienes que durasen, sino cosas que fuesen prescindibles: una vida con *swing* antes que un estilo de vida sobrio. El evangelio del trabajo estaba en dura oposición a una vida crecientemente enfocada en el consumo, el placer y el entretenimiento. La represión sexual y los ideales de la domesticidad consagrados por las familias de clase media no podían sobrevivir fácilmente al crecimiento de la «permisividad». Naturalmente, las clases medias tuvieron miedo ante esta erosión de todo su estilo de vida; y cuando la clase media tiene miedo, conjura demonios de la nada. La vida tradicional de clase media, imaginaban, estaba siendo minada por una conspiración organizada entre los intelectuales progresistas, los liberales, los pornógrafos y la contracultura. El hecho es que esta cultura tradicional estaba siendo desarticulada, en primer lugar y más profundamente, no por enemigos de una clase exterior, sino por los cambios internos que surgían directamente de las necesidades del propio sistema productivo. Mucho antes de que comenzaran las campañas contra la moral sexual represiva, esa moral había sido erosionada y minada por, por ejemplo, el lenguaje de la publicidad masiva, con su agresiva explotación de contenidos pseudosexuales. Naturalmente, la vieja ética era confrontada no en nombre de una liberación total, sino solo en nombre de aquellas necesidades que podían ser satisfechas por mercancías. Marcuse, profunda y acertadamente, localizó este alejamiento controlado de la ética de clase tradicional hacia una permisividad basada en el consumo, como una *desublimación represiva* (Marcuse, 1964). En tanto la moralidad tradicional de clase media estaba articulada en torno a la sublimación represiva, esta desublimación controlada fue profundamente perturbadora.

De forma gradual se ha producido cierta pugna entre la burguesía tradicional (más concretamente, la pequeña burguesía) y las clases medias más progresistas y modernas; sin embargo, en cuanto llegaron tiempos prósperos, los guardianes del ideal de clase media encontraron una ruptura en la figura de la «juventud»: primero, la de la clase trabajadora, y, después, la suya propia. En nombre de la sociedad, resistieron su hedonismo, su narcisismo, su permisividad, su búsqueda de gratificaciones inmediatas, su antiautoritarismo, su pluralismo moral, su materialismo: elementos todos definidos como «amenazas» a los valores sociales por parte tanto de los jóvenes aspirantes de la clase trabajadora como de la juventud de clase media mal formada y mal sociabilizada. Malinterpretaron la crisis

de la cultura dominante como una crisis contra la cultura dominante. No consiguieron (igual que muchos miembros de la contracultura) ver la ruptura cultural, perturbadora y traumática tal y como era, como una profunda adaptación a las nuevas bases del sistema productivo.

«Puede ser cierto que los sistemas sociales más avanzados de nuestra propia era estén atrapados por conflictos dialécticos impredecibles que nacen de ellos mismos y que amenazan su estabilidad interna» (H. Aitken, citado en Nairm, 1968: 158). Las contraculturas nacieron en esta ruptura cualitativa dentro de la cultura dominante: en la cesura entre las viejas y las nuevas variantes de la ética dominante. Pero, durante cierto tiempo, la juventud apareció, en tanto fenómeno, como su representante más agresivo y visible. La respuesta tuvo, como siempre, dos vertientes. Los tradicionalistas lamentaron la crisis de autoridad, la pérdida de puntos de referencia estables característicos de las antiguas culturas de clase. El estrato de clase media progresista incentivó, incorporó y explotó comercialmente este hecho. La Cultura Juvenil fue la primera expresión extraordinaria de la crisis cultural. Aunque la revuelta de la juventud de clase media no proviene de una cooptación, su trayectoria posterior debe mucho a su ambivalente punto de partida, situado entre dos mundos morales de un mismo sistema, esto es, a su posición paradójica en la transición desigual e incompleta del capitalismo.

Si pensamos en la «revuelta de clase media» en su fase más pura y contracultural, aunque mucho de lo que la encarnó fue abiertamente antagónico con los valores sagrados de la clase media tradicional, algunos de sus objetivos fueron, objetivamente, profundamente adaptativos respecto del sistema en ese momento en transición. «Una de las funciones principales de las revueltas radicales [...] es engendrar nuevas ideas, técnicas, actitudes y valores que son requeridos por una sociedad en desarrollo, pero que los líderes de sus superestructuras son incapaces de llevar a cabo por sí mismos en tanto su posición social está inevitablemente atada al *statu quo*» (Silber, 1970: 11). Los valores alternativos, disfuncionales respecto de la «ética protestante», deben formar el puente necesario, cuestionado y contradictorio entre las viejas estructuras y la resublimación controlada del capitalismo postprotestante.

Las culturas hegemónicas, de todos modos, nunca son libres para reproducirse y mejorarse a sí mismas sin contradicciones y resistencias. El capitalismo moderno puede haber requerido un nuevo *ethos* ideológico-cultural para su supervivencia, pero el pasaje de lo viejo a lo nuevo fue traumático e incompleto. Una crisis en la cultura dominante es una crisis en la formación social como un todo. Por supuesto, las oposiciones y resistencias asumirán diferentes formas (véase Raymond Williams, 1973). Movimientos que parecían opositores pueden ser meramente supervivientes, restos del pasado (por ejemplo, algunos aspectos del «pastoralismo» contracultural). Algunos pueden ser simplemente «alternativas» (lo nuevo que permanece junto a lo viejo). Marcuse ha observado que «lo simple, la negación elemental, la antítesis [...] la denegación inmediata» frecuentemente dejan «a la cultura tradicional, al arte ilusionista, intactos» (Marcuse, 1969: 47). Otros son verdaderamente «emergentes»; aunque también deben pujar contra redefiniciones y cooptaciones por parte de la cultura dominante. Movimientos que son simplemente alternativos pueden provocar una reacción violenta que los desarrolle internamente y los fuerce a volverse verdaderamente opositores, pueden constituirse como verdaderos movimientos o ser redefinidos y absorbidos, dependiendo de la coyuntura histórica en la que surjan. La contracultura de clase media de postguerra nos presenta un panorama así de confuso e irregular.

Algunos aspectos de esta avanzadilla cultural eran, claramente, adaptativos e incorporables. Las contraculturas llevaron a cabo una importante tarea a favor del sistema al innovar y experimentar con nuevas formas sociales que terminaron por darle mayor flexibilidad. En muchos aspectos, la revolución de los estilos de vida fue un puro, simple y furioso éxito comercial. En cuanto a vestimentas y estilos, la contracultura exploró, en su pequeña escala artesanal y en formas capitalistas de producción y distribución vanguardistas, cambios en el «gusto» que aprovecharon las cadenas de consumo de masas. Lo mismo puede decirse de la música y del negocio del entretenimiento, a pesar de los esfuerzos hechos en estos campos para crear redes de distribución realmente alternativas. La «permisividad planificada» y el escándalo organizado, bases de supervivencia de la prensa de este periodo, aunque indignante para los guardianes de la moral, no pusieron al sistema de rodillas. De todos modos, las publicaciones y las películas comerciales se volvieron más permisivas. Los *revivals* místico-utópicos y cuasi-místicos tuvieron un doble filo: tendieron a darle a la cultura un carácter

anticientífico poco reflexionado y, por lo tanto, excesivamente ideológico: la idea de que «la revolución está en la cabeza», aquella otra según la cual «la juventud es una clase», o que Woodstock es «una nación», o, en las inmortales palabras de Jerry Rubins, que «la gente debería hacer lo que mierda sea que quiera» (Silber, 1970: 58). El nuevo individualismo de *Do your own thing* [sé tú mismo, hazlo a tu manera], cuando se considera en sus formas más extremas, no se parece a otra cosa que a una caricatura disparatada del individualismo pequeñoburgués más tradicional.

Sin embargo, esto no acaba con los contenidos opositores. A un nivel muy simple, su emergencia marcó el fracaso de la cultura dominante para ganar la adhesión de un sector de sus «mejores y más brillantes» descendientes. La desafiliación respecto de los objetivos, estructuras e instituciones de la «sociedad convencional» fue muy amplia. Aquí, las contraculturas dieron lugar, a fin de cuentas, a un espacio social y cultura de respiro, un hiato en la reproducción de las relaciones culturales, en el cual se llevó a cabo una desafiliación más profunda. Fue roto el molde de la cultura dominante. La «desublimación represiva» es un peligroso fenómeno de dos caras. Cuando se rompen los códigos de la cultura tradicional y nuevos impulsos sociales son liberados, es imposible contenerlos completamente. Se abre la puerta a la permisividad y sigue una profunda liberación sexual. Se asienta el eslogan de la «libertad» y alguna gente le da unos tonos y contenidos revolucionarios inimaginables. Se desarrollan los medios de comunicación y la gente gana acceso a contenidos que no estaban dirigidos a ella. «Las ideologías desarrolladas a fin de lograr el control último del mercado [...] son de índole tal que pueden ser revertidas en sus propios términos [...] el culto a "ser fiel a tus propios sentimientos" se vuelve peligroso cuando esos sentimientos no son ya los que la sociedad querría que uno sienta» (Mitchell, 1971: 31). De hecho, tan pronto como la contracultura empieza a tomar estos nuevos eslóganes como valor de cambio, estos son transformados en sus opuestos. Aunque la naturaleza de esta inversión siga siendo central, ideológica y culturalmente («superestructuralmente»), la subversión sistemática de la ética tradicional da a la contracultura una fuerza objetivamente opositora que no es completamente absorbible (y no fue completamente absorbida). Un asalto sostenido contra la estructura ideológica de la sociedad es un momento de gran contradicción; especialmente,

si ocurre en sociedades que dependen de forma creciente de sus instituciones formadoras de conciencia tanto para lograr consenso como para mantener el control social del proceso productivo. Esto representa una *quiebra* en el «sistema nervioso central» de la sociedad (Nairm, 1968: 156). Esta quiebra no solo «saca a la luz las contradicciones», convirtiendo la alienación privada en un «problema manifiesto en las calles». Tiende (y así ocurrió) a desencadenar los «poderes de la violencia estatal que están siempre ahí como trasfondo y soporte» (Mitchell, 1971: 32). Y la represión o, más bien, «esta relación entre la quietud del consenso y la brutalidad de la coerción», endurece la línea entre la «permisividad» y lo inaceptable, crea solidaridades, instala las contraculturas como una zona libre semipermanente y lleva aun más lejos la incipiente tendencia hacia la politización. En el periodo 1968-1972, muchos sectores de la contracultura cayeron en recorridos «alternativos» y soluciones utópicas. Pero otros avanzaron hacia formas más duras, definidas, intensas y prolongadas en sus protestas, activismos, comunidades de acción, luchas libertarias y, finalmente, la búsqueda de una convergencia con las prácticas políticas de las clases trabajadoras.

La subsiguiente evolución de la contracultura de clase media es una historia demasiado compleja como para ser desentrañada aquí. La contracultura, con sus florecientes instituciones y prensa alternativa, se ha fragmentado y difuminado, aunque no ha desaparecido. El cruce de modos de vida y valores alternativos cargados de radicalidad política es un hecho que se sigue produciendo. Ciertos temas de la contracultura han estimulado y provocado la organización de oposiciones y repudios por parte de la sociedad (las drogas, la pornografía). Otros temas han llevado a nuevas prácticas políticas, por ejemplo, los frentes de liberación de las mujeres y de los gays. La experimentación utópica con modos alternativos de vivir (comunas y colectividades) continúa entre sectores tanto de los segmentos políticos como de los «postpolíticos». Muchos individuos se han alejado permanentemente o se han despreocupado de los medios y espacios contraculturales. Muchos han sido reclutados por grupos de izquierda y sectas. Otros se han volcado al activismo comunitario o al trabajo social radical. Algunos han preservado la esencia del ideal libertario, pero redefiniéndolo en términos mucho más políticos, como las contraculturas «libertarias», anarcosindicalistas, marxistas. En general, esta convergencia

parcial entre contraculturas de clase media y política radical está sobredeterminada por un cambio del control cultural hacia modos más autoritarios, por la concurrencia de crisis políticas y económicas y, sobre todo, por el resurgir, especialmente tras 1972, de unas clases trabajadoras políticamente fuertes, tanto desde los sectores industriales como desde los no industriales (véase la tabla 1.3).

Tabla 1.3. Diferencias culturales y de clase

Clase media tradicional	Contracultura	Clase trabajadora
Estatus	Estilo	Clase
Familia nuclear	Comuna	Familia amplia
Carrera	Sin carrera / derecho a no trabajar	Trabajo
Pro-negocios	Anti-negocios y anti-sindicatos	Pro-sindicatos
Hogar	Apartamento, lugar para dormir	Hogar
Área residencial	Enclave	Vecindario
Trabajo / esparcimiento	Trabajo es esparcimiento	Trabajo / esparcimiento
Representación formal	Participación	Democracia formal
Elitismo	Ausencia de liderazgo	Democracia formal
Cívico / privado	Lo personal es político	Público / privado
Educación pública de grado / escuela privada	Escuela libre y desescolarización	Educación pública masiva
Club	Escena	Club
Alta cultura	La vida es arte	Cultura de masas
Alta costura	Boutique	Cadena comercial
Consumo de alto nivel	Anti-consumo	Consumo masivo
Materialista	Anti-materialista	Materialista
Moderación	Libertad	Represión
Sobriedad	Actitud libertaria	Respetabilidad
Adaptación a los roles	Trascender los roles	Negociar los roles
Masculino / femenino	Quiebra de las barreras de género	Masculino / femenino
Individualismo posesivo	Individualismo fraternal	Colectivismo

La trayectoria general de la juventud de clase media es igualmente difícil de estimar. Irwin Silber ha argumentado que:

> La clase trabajadora entiende, en cierto nivel instintivo, que la «revolución cultural» no es ninguna revolución. Lejos de liberar al trabajador de la realidad de la explotación capitalista, solo lo dejará indefenso ante el enemigo de clase. El trabajador reconoce [...] que esta «revolución cultural» es solo un elitismo de clase media apenas disfrazado, una filosofía encabezada por aquellos elementos de la sociedad que todavía pueden encontrar soluciones individuales parciales ante la realidad de la opresión de clase. La falta de seguridad económica que caracteriza al trabajador no le permite esos actos de liberación individual que se reflejan en estilos de vida a la moda (Silber, 1970: 26).

Pero esta recapitulación subestima la profundidad de la ruptura efectuada tanto por la revolución cultural como por la lucha económica de resistencia de la clase trabajadora. Marcuse ha argumentado que «en el dominio del capitalismo corporativo, los dos factores históricos de transformación, el subjetivo y el objetivo, no coinciden: son predominantes en grupos distintos y antagónicos» (Marcuse, 1969: 56). Pero esto, a su vez, implica subestimar la profundidad de la crisis económica del capitalismo y plantea una división simple entre «la base humana del proceso de producción» (los trabajadores) y «la conciencia política de la joven inteligentsia inconformista», que es insostenible y no dialéctica (Marcuse, 1969: ibídem). Sin embargo, no deja de ser verdad que esta convergencia no ha tenido lugar en ninguna parte. Donde sobreviven los auténticos valores e intereses contraculturales, aparecen como divergentes respecto de los valores y estrategias de las clases medias y de las clases trabajadoras. En esta discrepancia, las subculturas de clase media revelan su carácter de clase transicional y su posición desplazada, y articulan la ruptura de los eventos posteriores a 1968 con las estructuras tradicionales (hemos intentado expresar esta doble divergencia diagramáticamente).

En cierto sentido, las contraculturas de clase media (como las subculturas de clase trabajadora) también intentaron, de forma «imaginaria», resolver o solucionar una contradicción o problemática en sus situaciones de clase. La cuestión es que por pertenecer a la cultura dominante (aunque sea de un modo negativo), están estratégicamente ubicadas (al contrario que las subculturas de clase trabajadora) para generalizar una contradicción interna a la sociedad como un todo.

Las contraculturas surgieron de cambios en las «relaciones reales» de su clase; representaron una ruptura dentro de la cultura dominante que después pasó a ser una crisis de hegemonía de la sociedad civil y, en última instancia, del Estado mismo. Es en este sentido que las contraculturas de clase media, que comenzaron a desarrollarse dentro de las clases dominantes, se han vuelto una fuerza emergente de ruptura para toda la sociedad. Su origen ya no contiene su fuerza. Por el contrario, extendiendo y desarrollando su «práctica crítica» de la cultura dominante, ejercida desde una posición de privilegio dentro de la misma, han llegado a ocupar, encarnar y expresar muchas de las contradicciones del propio sistema. Naturalmente, la sociedad no puede ser reconstruida «imaginariamente» desde ese punto. Pero esto no da fin a la emergencia de sus potenciales. Ellas prefiguran, anticipan, anuncian (aunque de modos incompletos, diagramáticos y utópicos) la emergencia de nuevas formas sociales. Estas nuevas formas están enraizadas en la propia base productiva del sistema, aunque, cuando llegan solo al nivel de las contraculturas, estamos en lo correcto al considerar que su maduración en la matriz de la sociedad es aún incompleta. Las contraculturas prefiguran, entre otras cosas, la naturaleza crecientemente social de la producción moderna, así como dan cuenta de las formas sociales, políticas y actuales ya pasadas de moda, en las que actualmente está confinada esta producción. La contracultura llega, en los mejores casos, a mitad de camino en el recorrido de hacer manifiestas estas contradicciones de clase. Algunos analistas sugieren que esto se aprecia más claramente en lo que Marcuse ha denominado «la nueva sensibilidad». Nairm apunta, en el mismo sentido, a la prefiguración de un nuevo tipo de «individuo social». Habla de la promesa de que «la "juventud" asuma por primera vez un significado que no sea estrictamente biológico, un sentido social positivo, como la portadora de aquellas presiones en el cuerpo social que prefiguran una nueva sociedad y no la reproducción de la de siempre» (Nairm, 1968: 172-3). Estos complejos significados del surgimiento de las contraculturas no pueden ser desarrollados aquí (para empezar, porque, históricamente, sus trayectorias no han finalizado). Lo que ellas hicieron fue poner estas preguntas en la agenda política. Las respuestas están en otra parte.

La respuesta social a la juventud

Como ya hemos insinuado, la sociedad dominante no se sentó tranquilamente en una esquina a mirar a las subculturas en juego. Lo que empezó como una respuesta de perplejidad confusa (representada en la simplificadora expresión «brecha generacional») se convirtió, a lo largo de los años, en una lucha intensa, agudizada. En los años cincuenta, la «juventud» vino a simbolizar el punto más avanzado del cambio social: el término «juventud» era empleado como *metáfora* de cambio social. Las tendencias más extremas en una sociedad cambiante fueron vistas como el rumbo de lo que la juventud estaba «por hacer»: la juventud era la *vanguardia* de la sociedad venidera desclasada, postprotestante, consumista. Este desplazamiento de las tensiones provocadas por el cambio social en la «juventud» fue una maniobra ambigua. El cambio social era visto por lo general como benéfico («nunca se estuvo mejor») pero también como un elemento de erosión de los hitos tradicionales, del orden sagrado y de las instituciones de la sociedad tradicional. Fue, desde un principio, acompañado por sentimientos de ansiedad social difusa y dispersa. Los límites de la sociedad estaban siendo redefinidos, redibujados sus contornos morales, transformadas sus relaciones fundamentales (sobre todo, aquellas relaciones de clase que durante tanto tiempo dieron una estabilidad jerárquica a la vida inglesa). Como a menudo ha sido remarcado (véase Erikson, 1966; Cohen, 1973, etc.), los movimientos que perturban los contornos normativos de una sociedad marcan el inicio de tiempos problemáticos, especialmente para aquellos sectores de la población que han hecho un pacto insoslayable con la continuidad del *statu quo*. En «tiempos problemáticos», cuando la ansiedad social está generalizada pero no es capaz de encontrar una expresión pública o política organizada, esta se desplaza hacia chivos expiatorios a conveniencia de los grupos. Este es el origen del «pánico moral», una espiral en la que los grupos sociales que ven amenazada su posición y su mundo identifican un «enemigo responsable» y emergen como los guardianes vociferantes de los valores tradicionales. No es sorprendente, entonces, que la juventud se convierta en el foco de esta ansiedad social, su objeto desplazado. En los años cincuenta, y nuevamente al comienzo de los años sesenta, los grupos juveniles más visibles e identificables estaban involucrados en eventos espectaculares que daban pie a «pánicos morales», de este modo concentraban, de forma desplazada, el conflicto de la sociedad consigo misma. Eventos ligados al surgimiento de los teds y, más tarde, de los

rockers y los mods, precipitaron los pánicos morales clásicos. Se pensaba que cada evento señalaba, en un microcosmos, un problema social más amplio o profundo —el problema de la juventud como un todo. En esta crisis de autoridad, la juventud juega ahora el rol de *síntoma* y *chivo expiatorio*.

Los «pánicos morales» de este orden se centraban principalmente en la «juventud de clase trabajadora». Las subculturas más organizadas (teds, mods, etc.) representaban solo los blancos más visibles de esta respuesta. Junto a esto, debemos recordar cómo conectó la juventud, en los disturbios de 1958 en Notting Hill, con aquel otro tema oculto y desplazado, la cuestión racial; y la ansiedad general sobre la creciente delincuencia, el ritmo al alza de los delitos de la juventud, el pánico sobre la violencia en las escuelas, el vandalismo, las peleas de pandillas y los hooligans en el fútbol. La respuesta a este proceso y a otras manifestaciones de la «juventud» tomó diversas formas: desde modificaciones al Youth Service [Servicio social de la juventud] y la extensión de las agencias de trabajo social, pasando por el prolongado debate respecto del declive de la influencia de la familia, las medidas drásticas para el absentismo y la indisciplina en las escuelas, hasta los comentarios del juez en el proceso entre mods y rockers (dijo que no eran más que *sawdust caesars* [dictadores de serrín]). Las olas de pánico moral alcanzaron nuevas cotas con la aparición de los skinheads que se basaban en el territorio, los disturbios en el fútbol y la destrucción de propiedades de la compañía de ferrocarriles.

A esto se sumó, a mediados de los años sesenta, una serie de «pánicos morales» de nuevo tipo, esta vez enfocados alrededor de la juventud de clase media y la «permisividad». Los grupos juveniles de clase trabajadora eran vistos como un síntoma de un malestar civil más profundo. Pero los grupos de clase media, con su desafiliación pública, su ataque ideológico a la «buena sociedad», su incesante búsqueda de placer y gratificación, etc., fueron interpretados como una acción, más consciente y deliberada, para minar la estabilidad social y moral: la juventud, entonces, como *agente* activo de la ruptura social. La primera ola de reacción social en esta área cristalizó alrededor de asuntos sociales, morales y culturales: drogas, sexualidad, libertinaje, pornografía, corrupción de la juventud… los temas clave de la «revolución permisiva» (esto produjo, en respuesta, el primer «contragolpe» antipermisivo organizado por los guardianes

morales: la señora Whitehouse,[8] el Informe Longford,[9] el Festival de la Luz, SPUC,[10] etc.). La segunda ola cristalizó alrededor de la «politización» de esta contracultura: protestas estudiantiles, nueva presencia en las calles, manifestaciones, etc. Aquí, la «juventud» era catalogada, no solo como el agente consciente del cambio, sino como impulsora deliberada de la sociedad hacia la anarquía: la juventud como la *minoría subversiva*. Y entonces la Ley, que había sido movilizada de tanto en tanto, en su forma «rutinaria», para lidiar con los hooligans y el vandalismo, se introdujo en el juego de modo más formal y activo. Este giro dentro de la cultura de control, desde una indignación informal y una cruzada moral a la coacción formal y el control legal, tuvo unos orígenes más amplios (que no podemos tratar aquí, véase la sección de «Ley y Orden» del estudio aún no publicado sobre bandas, CCCS), pero cayó pesada y directamente sobre la juventud: la sucesión de procesos y acciones legales (los juicios de *Oz* e *It*,[11] los arrestos de figuras prominentes de la contracultura por posesión de drogas, el caso del *Pequeño libro escolar rojo*,[12] las redadas contra las drogas y la pornografía instituidas por la policía, etc.) iban acompañadas de procesos judiciales igualmente espectaculares contra el ala más politizada de la juventud (el juicio de Garden House,[13] los juicios

---

8 Mary Whitehouse fue una activista inglesa conocida por su oposición a los medios británicos a los que acusaba de favorecer la permisividad de la sociedad y utilizar excesivas imágenes de sexo y violencia. Dirigió el Festival de la Luz, una campaña cristiana que tuvo cierto éxito en el momento y ganó un juicio contra *Gay News* acusados de blasfemia, la primera sentencia en más de cincuenta años sobre ese delito. [N. de E.]

9 El Informe Longford aconsejaba fortalecer los controles a la pornografía después de analizar los mecanismos de la industria pornográfica, los controles legales existentes y las opiniones de expertos y de la sociedad. [N. de E.]

10 La SPUC (Society for the Protection of Unborn Children) es una organización pro-vida británica que se opone al aborto, la eutanasia, algunos métodos anticonceptivos y el matrimonio homosexual. [N. de E.]

11 *Oz* fue una revista satírica hippy-psicodélica publicada entre 1967 y 1973 en Londres. Fue acusada de obscenidad en 1971 y, aunque fue condenada, quedó absuelta en la apelación. [N. de E.]

12 El *Little Red School Book* fue escrito por dos profesores daneses en 1969. Resultó muy controvertido porque animaba a los jóvenes a cuestionar las normas sociales y les daba herramientas para hacerlo; incluía además páginas de sexo y drogas y llamaba a los adultos «tigres de papel». [N. de E.]

13 Los disturbios del Garden Hotel tuvieron lugar en 1970 en Cambridge durante una semana cultural griega organizada por el gobierno de este país. Cientos de manifestantes se concentraron alrededor del hotel como boicot a la dictadura de los coroneles y lo ocuparon cuando se les intentó disolver. Diez estudiantes fueron condenados. [N. de E.]

de Peter Hain y los manifestantes de Springbok Tour,[14] el juicio de la Angry Brigade[15] y el uso extendido de cargos conspirativos). Cuando esto se coloca junto al aumento de la actividad de la policía y la Special Branch [inteligencia británica], la extensión de la ley a las relaciones industriales, huelgas y piquetes, los casos de los cinco estibadores y los piquetes de Shrewsbury,[16] toma sentido, desde 1970 en adelante (no sorpresivamente, dado el retorno del gobierno Heath al poder), hablar de un cambio cualitativo en el carácter y las actividades de la cultura de control, un movimiento de ruptura a favor de la «clausura»: el nacimiento de la sociedad de «la ley y el orden». Aunque la juventud no era, en este clima polarizado, de ningún modo, el único objeto de los ataques y el control, continuó proporcionando uno de los pivotes de las campañas públicas más organizadas y orquestadas. En estas campañas, los políticos, los jefes de la policía, los jueces, la prensa y los medios unieron su voz a la de los guardianes morales para legitimar duras medidas contra la «juventud» y la «sociedad permisiva». La agudización de la represión en ningún lugar fue tan evidente como en las actividades de la policía y las cortes, los juzgados locales, los concejales de seguridad, etc., contra la juventud negra, un pánico moral que dio paso, en 1972-1973, a un pánico social en torno a los atracos y asaltos. De hecho, desde 1969 en adelante, la comunidad negra, y especialmente la juventud negra, ha sido constantemente asediada en los guetos por la policía.

No debemos pasar por alto la contradicción de esta respuesta de «control» a la juventud. En los años cincuenta, la prensa publicitaba y auspiciaba a los teds en el mismísimo momento en el que se usaban las mangueras de los bomberos para controlar a las muchedumbres que hacían cola para ver la película *Rock Around The Clock*. Los mods aparecían, simultáneamente, en los tribunales y en la página principal de las revistas. El día del enfrentamiento entre mods y rockers coincidió con

---

14 Peter Hain tuvo un papel relevante en la campaña *Stop The Seventy Tour*, que tenía el objetivo de interrumpir y boicotear los partidos de los equipos de rugby (los Springbok) y cricket de Sudáfrica como rechazo al apartheid; fue acusado y absuelto del robo de un banco en un supuesto montaje de los servicios de inteligencia sudafricanos. [N. del E.]

15 La Angry Brigade era un pequeño grupo anarquista que colocó artefactos explosivos en bancos, embajadas, la ceremonia de Miss Mundo 1970 y algunas casas de políticos conservadores. [N. de E.]

16 Veinticuatro participantes en un piquete durante la huelga general de 1972 en Shrewsbury fueron acusados y condenados por conspiración, amenazas, concentración ilegal y disturbios. En la actualidad, hay una campaña en marcha para anular aquellas condenas. [N. de E.]

la explosión de la moda mod, con la «toma de poder» del estilo mod en Kings Road y con el nacimiento de *Swinging London*.[17] Los hippies seguían su camino de flores desde la pantalla de la televisión a los centros de rehabilitación. Mick Jagger fue llevado en helicóptero, literalmente, desde el Old Bailey [tribunal de justicia] a una reunión con figuras venerables del *establishment* para discutir sobre el estado del mundo. En la prensa intelectual se produjeron a menudo reflexiones ambiguas sobre el destino y la fortuna de la música comercial de este periodo. No podemos examinar aquí tampoco las raíces de esta ambivalencia, aunque esperamos haber dicho lo suficiente para indicar que las dos caras de la reacción social hacia la juventud (publicidad condescendiente e imitación versus ansiedad social y escándalo) tenían sus raíces en una crisis social y cultural más profunda. Sin embargo, a medida que la desafiliación de la juventud de clase trabajadora se volvió más pronunciada (de forma más tradicional «delincuente»), la contracultura se organizó y politizó, otros tipos de disenso político (especialmente desde el movimiento organizado de clase trabajadora) tomaron gran visibilidad y, sobre todo, el primer impulso de «prosperidad» económica dio lugar a la crisis y al estancamiento económico, la gloria se marchitó. Cada vez que la sociedad de «la ley y el orden» salía de campaña (como hizo con creciente frecuencia a finales de los años sesenta y en los años setenta) algún sector de la juventud era colocado en el centro de la preocupación social y del control social. Aun así, observado el periodo completo, es difícil estimar firmemente si el «ataque» declarado contra la juventud fue de mayor o menor significación que la tendencia de la cultura dominante a buscar y encontrar en la «juventud» el demonio popular de las pesadillas de la gente: la pesadilla de una sociedad que, de un modo fundamental, había perdido su dominio y su autoridad sobre sus jóvenes, que no había sido capaz de ganar sus corazones, mentes y consenso, una sociedad que se tambaleaba hacia la «anarquía», escondiendo, en sus corazones, lo que Powell tan elocuentemente describió como un «enemigo» oculto y sin nombre. El colapso total de la dominación hegemónica, del que dan testimonio elocuente estas transformaciones entre los años cincuenta y setenta, fue escrito y marcado por la juventud.

---

17 *Swinging London* es el término utilizado para referirse a la escena cultural que floreció en Londres en los años sesenta; incluye la música de The Beatles, The Rolling Stones, The Kinks, The Who, The Small Faces, The Jimi Hendrix Experience, Cream y Pink Floyd, que aumentaron su popularidad de la mano de radios piratas como Radio Caroline, Wonderful Radio London y Swinging Radio England. [N. de E.]

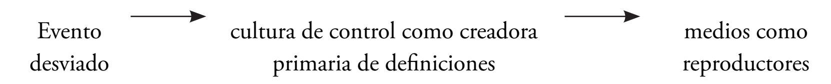
2. Algunas notas sobre la relación entre la «cultura de control social»

y los medios de comunicación, y la construcción de la campaña de «la ley y el orden»

CCCS Mugging Group

Los medios y la cultura de control: una relación simbiótica

La cultura de control como creadora primaria de definiciones: los medios como reproductores



Ejemplo

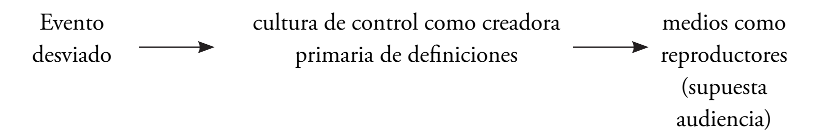
La descripción de la prensa del asesinato del 17 de agosto de 1972 como un «atraco que salió mal» fue la reproducción directa de la declaración de un portavoz de la policía.

Notas

a. Las estructuras cotidianas de la producción de noticias (imparcialidad y objetividad) dirigen a los medios en primera instancia hacia fuentes externas y acreditadas. En el caso de las acciones «desviadas», esto significa, en la práctica, los representantes de la cultura de control (por ejemplo, la policía y los jueces). Así pues, las noticias están basadas en la reproducción de definiciones primarias presentadas por la cultura de control.

b. La estructura de «equilibrio» requiere la admisión de definiciones alternativas, pero estas casi siempre llegan *más tarde*; entonces se les requiere que respondan en un terreno ya marcado por la definición primaria; estas deben provenir además de fuentes alternativas acreditadas (organizaciones o expertos) y no de los propios «desviados».

Los medios como productores: transformación, objetivación y «voz pública»



Ejemplo

El titular del *Daily Mirror* del 14 de junio de 1973, «Gran Bretaña agresiva», encabezaba un resumen del informe de jefes de policía, citando palabras que no estaban en dicho informe.

Notas

a. Una vez que las definiciones primarias están en juego, los medios pueden transformarlas al traducirlas a su propio «lenguaje público». Este lenguaje está basado en una asunción particular acerca de su audiencia y de su lenguaje.

b. Este proceso de transformación es, como todas las noticias, un proceso de *objetivación*; por ejemplo, convierte un hecho cualquiera en un hecho concreto, accesible al público. Además, el «lenguaje público» hace parecer que los medios están operando independientemente de las definiciones primarias.

c. Incluso, en un rol aún más activo, los medios pueden hacer campaña sobre un acontecimiento, asegurando (a través de los editoriales) que hablan con la «voz del pueblo».

El cierre del círculo

Evento desviado → cultura de control como creadora primaria de definiciones → medios como productores

cultura de control como reproductora → medios como reproductores

Ejemplo

«Los medios han informado de que las condenas ante los ataques en la calle ya no serán livianas». Palabras del fiscal a la corte de Leicester, citado por el *Daily Express*, 21 de marzo de 1973.

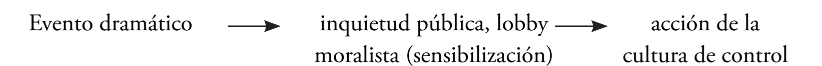
Nota

Una vez que los medios han hecho oír su voz, en nombre de un público inaudible, los definidores primarios pueden usar entonces las declaraciones de los medios como legitimación (mágicamente, sin ninguna conexión visible) para sus acciones y declaraciones, pidiendo apoyo a la prensa y, a través de ella, al público. A la vez, los medios, siempre atentos, reproducen las declaraciones de la cultura de control, completando así el círculo mágico, con un efecto tal que ya no es posible decir quién inició el proceso; cada uno de ellos legitima al otro.

Las mecánicas de las campañas de «la ley y el orden»

Pánico moral: tres tipos históricos

(i) Pánico moral discreto (ejemplo de comienzos de los años sesenta: mods y rockers)



(ii) Cruzada: interpreta los pánicos morales para acelerar la secuencia (ejemplo de fines de los años sesenta: pornografía y drogas)

Sensibilización (lobby moralista) → evento dramático → acción de la cultura de control

(iii) Campañas post «ley y orden»: una secuencia alterada (inicios de los años setenta: atracos callejeros)

Sensibilización (lobby moralista) → organización y acción de la cultura de control → evento dramático → acción intensificada de la cultura de control

Nota. En el ejemplo final, debemos señalar la tendencia de la cultura de control a actuar de modo anticipado respecto de la visibilidad pública de un «miedo» particular.

La espiral significante

Una secuencia ascendente de acontecimientos y problemas significativos para el público: por ejemplo, se incrementa la *amenaza* potencial percibida de un acontecimiento a través de la manera en la que se le otorga sentido.

Elementos

La identificación de un acontecimiento específico.
La identificación de una «minoría subversiva».
«Convergencia» o vinculación a través de la categorización del acontecimiento específico en relación con otros problemas.
La noción de «umbral», el cual, una vez cruzado, puede llevar a una escalada del problema que «amenaza» a la sociedad.
El elemento explicativo y a la vez «profético» que implica hacer referencia a Estados Unidos (ejemplo paradigmático).
La reclamación de acciones firmes.

Nota

Desde 1968 en adelante, este se ha convertido en *el* paradigma de los medios para tratar las cuestiones que suponían una amenaza en *toda la prensa nacional diaria*; por ejemplo, el editorial del *Sunday Express* del 27 de octubre de 1968 y el editorial del *Sunday Times* del 27 de abril de 1969, ambos acerca de estudiantes.

Convergencia

Se vinculan temas específicos con otros a través de su categorización, ya sea explícita o implícita:

Movimiento real	**Ejemplo**	**Significación**
Convergencia de hecho	Homosexuales - Frente de Liberación Gay	Potencialmente certera
Cierta convergencia	Frente de Liberación Gay - Izquierda marxista - Conspiración «roja»	Contiene una creciente dimensión exclusivamente ideológica
Sin convergencia	Estudiantes - Hooligans	Puramente ideológica

Nota

A medida que avanza el periodo, aumenta la tendencia a interpretar juntos un número creciente de problemas como si constituyesen una única amenaza; esta convergencia acaba por ser una construcción puramente ideológica (véase, por ejemplo, el informe acerca del discurso de Powell en Northfield, en el *Sunday Times* del 14 de junio de 1970).

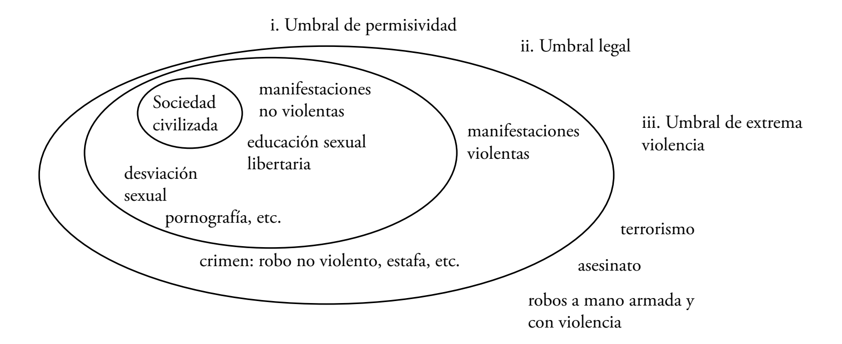
Umbrales

Fronteras en las que se juegan progresivamente los límites de la tolerancia social:

i) El cruce del umbral de permisibidad amenaza con minar la AUTORIDAD social (los estándares morales).

ii) El cruce del umbral legal amenaza con minar la LEGITIMIDAD social (los canales parlamentarios).

iii) El cruce del umbral de la extrema violencia amenaza con minar el CONTROL social.



Notas

a. A medida que avanza el periodo, hay una tendencia creciente a forzar los acontecimientos más allá de los umbrales. Por ejemplo, 1966-1970: umbral de permisividad; 1970 en adelante: umbral de legalidad; 1972 en adelante: umbral de extrema violencia.

b. Los eventos son proyectados a través de los umbrales mediante la acentuación de los aspectos ilegales o violentos (o ambos) de la permisividad, o los aspectos violentos de lo ilegal. De este modo, en nuestro ejemplo (arriba), las protestas y manifestaciones no violentas (en todo caso, desobediencias a la autoridad social) pueden ser proyectadas a través del umbral de la legalidad y la extrema violencia al ser señaladas como violentas. De este modo, al ser señaladas como una amenaza al control social, se legitiman las medidas de control por parte de la derecha.



SEGUNDA PARTE
ETNOGRAFÍA

> Skinheads bailando ska, Londres, década de 1960.

3. Respuestas culturales de los teds

*Tony Jefferson**

A la luz del crecimiento de las desigualdades estructurales (señaladas anteriormente en este volumen), ¿cómo podemos leer las respuestas culturales de los teds como articulaciones simbólicas de su difícil situación social? Si consideramos las respuestas culturales adoptadas de forma sucesiva lo que aparece al decodificarlas es un intento por defender, simbólicamente, un espacio constantemente amenazado así como un estatus en declive.

Sentido de grupo

El sentido de grupo de los teds puede ser interpretado en parte como una respuesta a la alteración y a la destrucción, en la postguerra, de la fuerza social cohesionadora de la extensa red de parentesco. De este modo, se puede entender la vida de grupo y la fuerte lealtad de los teds como una reafirmación de los valores de la clase trabajadora en los barrios pobres así como de un «fuerte sentido del territorio» (Downes, 1966: 119). Intentaban retener, aun que solo fuera de forma imaginaria, una ligazón con un territorio que los promotores inmobiliarios les estaban expropiando de dos maneras. 1) La expropiación material del

* En este repaso de la cultura teddy boy, Tony Jefferson trata tres aspectos relacionados: cómo el «sentido de grupo» de los teds y su bajo estatus o «cercano a lo lumpen» los vuelve extremadamente sensibles a insultos, reales o imaginados; cómo esta sobre-sensibilidad aparece en primer lugar en la vestimenta y la apariencia distintiva del grupo; y, por último, los elementos que los teds tomaron de la cultura dominante y reconfiguraron en un estilo distintivo propio. Esta «proletarización» de un estilo de vestimenta de clase «más alta» no era una mera floritura estilística: expresaba, argumenta Jefferson, tanto la realidad como las aspiraciones del grupo. Existe una versión más larga de este trabajo (*Stencilled Paper*, núm. 22, CCCS).

territorio. Y 2) la expropiación menos tangible de la cultura asociada al territorio; por ejemplo, las redes de parentesco y las «articulaciones del espacio comunal» mencionadas por Cohen (1972: 16).

Susceptibilidad extrema a insultos, reales o imaginados

Si consideramos su susceptibilidad extrema a los insultos, reales o imaginados, encontramos que la mayoría de estos incidentes giran en torno a cuestiones personales, a su apariencia en general y a su vestimenta en particular. Para ilustrar este punto, podemos destacar uno de los ejemplos más impactantes: el primer teddy boy fue asesinado, en Clapham Common en 1953, en una pelea entre tres jóvenes y un grupo de teds que había comenzado cuando uno de los teds fue llamado *flash cunt* [coño veloz] por uno de los jóvenes (para un informe completo de este incidente y del juicio subsiguiente, véase Parker, 1969).

Mi punto de vista es que para estos chicos, cuyo estatus tradicional se estaba diluyendo al tiempo que perdían lo poco que poseían [la situación social en declive de los teds se explica en la versión completa de este artículo], solo quedaba el propio ser, la extensión cultural del propio ser (vestimenta, apariencia personal) y la extensión social del propio ser (el grupo). Si tenemos en cuenta las amenazas sobre estos elementos, la única «realidad» o «espacio» donde tenían algún sostén, las peleas en *defensa de este espacio* se vuelven un fenómeno comprensible y *significante*.

Si miramos de cerca el sentido de las peleas de los teddy boys, en mi opinión, esta noción de defensa de su espacio se amplifica todavía más. Las peleas de grupo, por ejemplo las peleas con otros grupos de teds, se explican en términos de una defensa de la extensión social del propio ser: el grupo (de ahí la importancia del «sentido de grupo»). Las peleas que sobrevenían cuando alguien insultaba a los teds se explican en términos de una *defensa del propio ser y la extensión cultural del propio ser simbolizada en su ropa y su apariencia general*. Especialmente importante en este ámbito es la susceptibilidad a los insultos sobre la vestimenta. Sobre esto me extenderé en la próxima sección acerca de la vestimenta.

Muchas de sus peleas partían de su sensibilidad extrema a los insultos, incluso sus ataques a los propietarios chipriotas de los cafés chipriotas y a los negros pueden ser leídos en términos de defensa: una defensa de estatus. El empeoramiento de su posición como jóvenes lumpen no tenía relación directa con la llegada de inmigrantes de la Commonwealth a comienzos de la década de 1950, pero, ante la ausencia de una comprensión coherente y articulada de su realidad social, quizás era inevitable que relacionaran ambos hecho de forma causal más que fortuita. Por consiguiente, racionalizaron su posición como si, de algún modo, los inmigrantes estuvieran en deuda desplazando sobre ellos su frustración. Otra razón de su irritación era la percepción de muchos teds de que los inmigrantes realmente estaban logrando asentarse con éxito; el corolario de esto, por supuesto, era que lo lograban «a expensas de los teds». Los propietarios chipriotas eran un ejemplo de aquellos que lo «habían logrado». Otro eran los propietarios o los trapicheros de color.[1] Viviendo, como muchos teds, en áreas suburbanas demolidas con vistas a su reurbanización, entraron en contacto con la minoría de las personas de color, quienes, debido a la desesperanza de *su* posición (ser de color y de clase trabajadora) se veían forzados a ocupar posiciones con opciones muy limitadas (trapicheo y proxenetismo de poca monta eran probablemente dos de las más disponibles y atractivas). Así comenzó y se extendió el estereotipo de que los inmigrantes eran proxenetas, caseros o trapicheros, muy frecuente entre los teds (así como entre muchos adultos blancos de clase trabajadora). Las repercusiones de todo esto, los «disturbios raciales» de 1958 en Nottingham y Notting Hill, son conocidas, por desgracia, demasiado bien. El hecho de que quienes comenzaron los disturbios pudieran haber sido los teds le otorga más peso a mi tesis. Que un alto número de adultos de clase trabajadora respondieran de la forma en la que lo hicieron, tomando parte en el asunto, demuestra que no eran solo los jóvenes lumpen quienes estaban experimentando un empobrecimiento de su posición socioeconómica. Pero, en una época de «prosperidad», las *causas estructurales reales* no podían ser admitidas y, de forma previsible, no lo fueron. En cambio, los nueve *adolescentes de clase trabajadora no cualificada* que comenzaron los disturbios en Notting Hill fueron salvajemente sentenciados a cuatro años de prisión cada uno. El chivo expiatorio obvio, como en

[1] Hemos mantenido la traducción literal de *coloured*, «de color», porque «negros» podría hacer pensar en personas procedentes del continente africano cuando el colectivo así definido comprendía antillanos, asiáticos y africanos. [N. de E.]

todos los casos similares de condenas de este tipo, fue, y sigue siendo, un claro signo de mitificación: la tapadera de las clases dirigentes para prevenir que sus intereses reales se hicieran demasiado visibles.

Los ataques a los clubes juveniles son quizás más fáciles de explicar si uno recuerda que muchos de ellos no aceptaban a los teddy boys sencillamente por su «reputación». La simple venganza debe haber constituido la base de algunos ataques. Además, estaba la crónica disminución de instalaciones públicas para afrontar el incremento del tiempo de ocio adolescente (véase, por ejemplo, Fyvel, 1963: 120-123). Consecuentemente, se esperaba mucho, demasiado, teniendo en cuenta lo poco que se ofrecía. Cuando las expectativas no se cumplían, como invariablemente ocurría, la decepción se incrementaba. Por consiguiente, irónicamente, los clubes juveniles que existían, lejos de aliviar los problemas de ocio adolescente, los exacerbaban (un informe fascinante de las tribulaciones experimentadas en este área y de un intento valiente, pero de corta vida, de suministrar a los chicos lo que ellos *querían*, es el de Gosling, 1962). Finalmente, los ataques a los conductores de autobús. El hecho de que estos ataques a los conductores se produjeran normalmente en los trayectos a altas horas de la noche sugiere que la oportunidad del anonimato, y posiblemente el alcohol, se combinaron para aumentar el ya alto nivel de sensibilidad a los insultos imaginados.

Vestimenta y apariencia

A pesar del desempleo periódico, a pesar de los trabajos no cualificados, los teds, igual que otros adolescentes trabajadores durante este periodo, tenían ciertos recursos. Entre 1945 y 1950, el sueldo real promedio de los jóvenes aumentó el doble que los salarios de los adultos (véase, por ejemplo, Abrams, 1959). Por consiguiente, los teds tenían dinero para gastar y, dado que era prácticamente todo lo que tenían, asumía una importancia *crucial*. La mayor parte del dinero se iba en ropa: el «uniforme» teddy boy. Pero, antes de decodificar esta articulación cultural particular, es necesario bosquejar su «estilo» e historia.

Originalmente, el traje eduardiano fue introducido en 1950 por un grupo de sastres de Savile Row[2] que intentaban iniciar un nuevo estilo. Estaba dirigido, en primera instancia, a los jóvenes aristócratas de la ciudad. Esencialmente, la vestimenta consistía en una chaqueta larga, de solapa angosta, pantalones estrechos (pero no «pitillo»), zapatos con puntera y chaleco elegante. Adicionalmente, los barberos comenzaron a ofrecer estilos personales, y el cabello era generalmente más largo que el convencional pelo corto atrás y a los lados (esta descripción proviene de una foto de la vestimenta eduardiana «auténtica» que fue publicada por *Taylor and Cutter* e impresa en el *Daily Sketch*, el 14 de noviembre de 1953, a fin de disociar el estilo «auténtico» del de clase trabajadora).

Esta vestimenta comenzó a ser utilizada por los jóvenes de clase trabajadora en algún momento de 1953; en aquellos años, se compraba a menudo al por mayor. Este dato queda confirmado por el ejemplar del 23 de octubre de 1953 del diario *The Daily Mirror*, que muestra una fotografía de Michael Davies, quien sería más tarde condenado por el primer asesinato de un teddy boy; Davies sale en la fotografía con un traje de tres piezas a juego, sin el elegante chaleco.

Las modificaciones posteriores que los teds añadieron a este estilo fueron la corbata de lazo, los zapatos de gamuza gruesa (del tipo *chukka* [bota tobillera con cordones] que usaban en los clubes de Eton), pantalones «pitillo» ajustados a la piel (sin dobladillo), chaquetas rectas, menos entalladas, cuellos de satén o de muletón para las chaquetas y el uso de colores vivos. Los anteriores colores, más sombríos, ocasionalmente se usaban con trajes verdes, rojos o rosas y otros colores «primitivos» (véase Sandilands, 1968). También se usaban los zapatos de gamuza azul, post-Elvis. El estilo del peinado también se transformó: se llevaba pelo largo normalmente peinado en una «D-A» con un corte recto en el cuello, con gomina, patillas y un mechón al frente. Otras variaciones eran la «trompa de elefante» o el más extremo «apache» (corto arriba, largo a los costados).

---

2 Savile Row es una calle comercial en Mayfair, en el centro de Londres, famosa por la tradicional confección de ropa a medida para hombres. [N. del T.]

Entiendo esta elección de uniforme, al comienzo, como un intento de comprar estatus (en tanto las ropas elegidas eran originalmente usadas por dandis de clase alta) que, al ser rápidamente abortado por una dura reacción social (en 1954 los trajes eduardianos de segunda mano se vendían rebajados en varios mercados, al volverse rápidamente «inutilizables» para los dandis de clase alta una vez que los teds se los habían apropiado; véase Rock y Cohen, 1970), fue seguido por un intento de crear su propio estilo a través de las modificaciones recién señaladas.

De esta manera, los teds contribuyeron a la cultura, a través de su adopción y modificación personal de los trajes eduardianos de estilo Savile Row. Pero, más importante que una contribución a la cultura, en tanto que la cultura solo tiene significado en un contexto social, su vestimenta representaba una forma simbólica de expresarse y negociar con su realidad social, de dar *significado* cultural a su apremiante situación social. Y, en razón de esto, su susceptibilidad a los insultos sobre la vestimenta se vuelve no solo comprensible, sino racional.

Pero, ¿qué «realidad social» «expresaba» su uniforme y con qué «negociaban»? Desafortunadamente, todavía no existe una «gramática» para decodificar símbolos culturales como la vestimenta, y lo que sigue es ampliamente especulativo. Sin embargo, si se examina el *contexto del cual el símbolo cultural fue probablemente extraído* (una posible manera de formular un elemento de tal gramática), entonces la adopción de, por ejemplo, la corbata de lazo, comienza a adquirir significación social. Probablemente fue tomada de la gran cantidad de películas western americanas vistas en este periodo, donde la corbata de lazo era usada, frecuentemente, tal y como yo mismo recuerdo, por el ingenioso jugador, cuyo estatus social era alto (a pesar de las críticas), debido a su habilidad para vivir *de su ingenio* y al margen de las *buenas costumbres* de la clase trabajadora tradicional (campesina y laboriosa, en oposición a lo urbano y hedonista). Así, considero que el significado cultural simbólico de los teds se torna explicable tanto como expresión de su *realidad* social (básicamente marginados y forzados a vivir de su ingenio) como de sus *aspiraciones sociales* (básicamente un intento de obtener un estatus alto, aun criticado, a través de su habilidad para vivir de forma elegante, hedonista y gracias a su ingenio, en un escenario urbano).

4. El significado de «mod»

*Dick Hebdige**

Su apariencia

Como la mayoría de los vocabularios primitivos, cada palabra de Wolverine,[1] el portavoz pop universal, es un símbolo primario y sirve para una docena o un centenar de funciones de comunicación. Así, «mod» hacía referencia a varios estilos distintos y era esencialmente un término-paraguas utilizado para cubrir cualquier cosa que contribuyera al recientemente creado mito del *Swinging London*.

De ahí que los grupos de estudiantes de las escuelas de arte que seguían los pasos de [la modelo] Mary Quant y desarrollaban un gusto por la vestimenta llamativa fueran técnicamente mods,[2] y que [el fotógrafo cuñado de la reina Isabel] Lord Snowdon se ganara el epíteto al aparecer

---

* «El significado de "mod"» es el segundo extracto del estudio de Dick Hebdige sobre estilos subculturales de los años sesenta. Aquí, en contraste con su artículo sobre las culturas de los negros (en el que el trasfondo es menos familiar), Hebdige emplea menos tiempo en describir el estilo mod y en su lugar se concentra en los modos de generación estilística de la subcultura mod. El autor examina cómo los mods tomaron prestados objetos y cosas del mundo de las mercancías para el consumo y las resignificaron a través de la reelaboración de una nueva puesta en escena estilística. Esto incluía la expropiación de sentidos dados a las cosas por la cultura de consumo dominante y su apropiación de manera que expresaran valores subculturales antes que dominantes. El estudio señala también que los mods elevaron el consumo, el objeto, el estilo en sí mismo, a un nuevo nivel: una especie de «fetichismo» del estilo, que hizo que frecuentemente se les describiera como «narcisistas». Este análisis da sustancia empírica al argumento de que las subculturas viven su relación con su situación real como una relación «imaginaria».

1 Una referencia al lenguaje de Tom Wolfe. Véanse, como ejemplos de su trabajo, Wolfe (1966; 1969a; 1969b; 1971).

2 La actual moda del «rock con pluma» debe mucho de su ímpetu creativo al narcisismo extremo y a la urbanidad consciente de este grupo. Bowie y Bolan estuvieron entre sus miembros más famosos.

con un jersey de cuello alto; Snowdon fue rápidamente incorporado a la «nueva raza» de «gente importante» como [el fotógrafo David] Bailey y [el actor] Terrence Stamp, quienes mostraban una despreocupación *cool* por ciertas convenciones moribundas. Pero, para nuestros propósitos, debemos limitar la definición de los mods a los adolescentes de clase trabajadora que vivían principalmente en Londres y en las nuevas ciudades del sur, y que podían ser identificados rápidamente por sus característicos cortes de pelo, vestimenta, etc. De acuerdo con Melly (1972), parece que los progenitores de este estilo fueron un grupo de dandies de clase trabajadora, posiblemente descendientes de los entusiastas del estilo italiano, conocidos dentro de los sectores tradicionales como mods, que se dedicaban a la ropa y vivían en Londres. Solo gradualmente y gracias a su popularización, este grupo acumuló otros signos distintivos de su identidad (las motos scooters, las pastillas, la música). A la altura de 1963, los clubes de *rhythm and blues* que abrían toda la noche emplazaron a este grupo firmemente en el Soho así como en el centro de Londres, mientras, en las carreteras de circunvalación, los amantes de la velocidad se aferraban ruidosa, imperturbable, nostálgicamente al *rock and roll* y a los más rudos valores de la clase trabajadora.

Cabe dudar de que la dicotomía mod/rocker fuera realmente esencial en la autodefinición de cada uno de los grupos. La evidencia sugiere que sus metas y sus estilos de vida, totalmente divergentes, dejaban poco espacio para la interacción de cualquier tipo. Después de los disturbios de 1964 en Witsun (Clacton), en los que las hostilidades entre mods y rockers no jugaron un papel relevante (el principal objetivo de las agresiones fueron las patéticamente inadecuadas instalaciones de entretenimiento y las tiendas pequeñas), los medios acentuaron y cosificaron la oposición entre ambos grupos, con ello crearon un medio ambiente propicio para los conflictos que tuvieron lugar en Margate y Brighton durante el fin de semana de Pascua y en Hastings durante un festivo de agosto.[3] El hecho de que los mods chocaran frente a las cámaras contra los rockers es, sospecho, más indicativo de la vanidad mod que de cualquier antagonismo profundo y verdadero entre ellos. Los mods rechazaban la concepción cruda de la masculinidad de los rockers, la transparencia de sus motivaciones, su falta de elegancia;

---

3 Para un análisis completo del papel de los medios y de otros elementos de la «reacción social» en la creación de la dicotomía mod/rocker, véase Cohen (1973).

abrazaron un estilo menos obvio que, a su vez, fue menos fácil de ridiculizar o rechazar por parte de la cultura de sus padres. Lo que distinguió a los disturbios de 1964 de los anteriores no fue la violencia (que era frecuente), sino el debut público de este estilo en las ciudades de la costa. La muy visible presencia en Margate, Brighton y Hastings de miles de adolescentes de Londres y sus alrededores, perturbadoramente normales, incluso elegantes, de alguna manera pareció constituir una amenaza al viejo orden (los coroneles retirados, los empresarios turísticos que frecuentan la costa sur del país). Los mods, de acuerdo con Laing, «se veían bien pero había algo en la manera en la que se movían que los adultos no podían descifrar» (1969). Parecían invertir conscientemente los valores asociados con la vestimenta elegante, desafiar deliberadamente las asunciones, falsear las expectativas derivadas de esas fuentes. Al decir de Stan Cohen, eran tanto más perturbadores por la impresión que daban de ser «actores fuera de lugar» (1973).

Analizaré ahora los orígenes de este estilo a partir de la experiencia misma de los mods mediante el intento de penetrar y descifrar su mitología. Finalmente, me gustaría ofrecer una explicación de por qué un estilo abiertamente inofensivo pudo proyectar una amenaza de manera tan efectiva.

A mitad de camino hacia el paraíso en la línea de Picadilly

La adopción por parte de los mods de un estilo marcado, pero pulcro y minimalista, solo puede explicarse en parte por su reacción a la grandilocuencia de los rockers. Por un lado, se explica por su deseo de hacer justicia, con su conducta personal, a la misteriosa complejidad de la metrópolis, de acercarse a los negros en cuyo metabolismo parecían haber crecido y de mantenerse al día de lo que ocurría en la ciudad. Por otro, se explica por su peculiar y subversiva actitud hacia las mercancías que habitualmente consumían (lo que desarrollaremos más adelante).

El estilo de vida al que los mods aspiraban idealmente consistía en clubes nocturnos y el uso del centro de las ciudades, espacios que demandaban una cierta exquisitez en la vestimenta. Para convivir con el acoso, constante e ineludible, y con los pormenores de la interacción a alta velocidad típicos de una activa vida nocturna urbana, los mods

debían permanecer alerta todo el tiempo, funcionando a una frecuencia emocional e intelectual lo suficientemente alta como para detectar el mínimo insulto, broma, desafío u oportunidad para sacarle el máximo rédito a la preciosa noche. Las anfetaminas eran necesarias para mantener cuerpo y mente perfectamente sincronizados.[4] El modelo-mentor ideal para este estilo era el mafioso italiano, tan frecuentemente representado en las películas de gangsters filmadas en Nueva York (un paso por delante de Londres en la jerarquía mod). El «pillo» de Brooklyn había sido emulado por el contrabandista en tiempos de guerra y por el *wide boy* y el *spiv*[5] en la postguerra; su estilo era familiar, accesible y su ropa, fácil de conseguir. Por otro lado, otra imagen igualmente aceptable, tal vez incluso más deseable, era la proyectada por el oportunista callejero jamaicano (luego llamado rudie), a quien los mods podían ver con creciente regularidad a medida que la década avanzaba, operando con envidiable *savoir faire* desde cada esquina disponible. Así, tanto los sombreros *pork-pie* como las gafas oscuras eran accesorios mods esenciales. Si la gente convencional (que oprimían tanto a los mods como a los negros) tenía el monopolio de los asuntos y los negocios diurnos, los negros tenían mayor participación en los nocturnos.[6]

Otra gran influencia se puede encontrar en el estilo de los gangsters británicos, cuya evolución coincide casi exactamente con la de los mods.[7] Con la introducción de las leyes sobre el juego en 1963, Londres se había transformado en una especie de Las Vegas europea; ofrecía grandes recompensas y un estatus previamente inalcanzable a los criminales con mayor sentido empresarial de Gran Bretaña. Las famosas mafias de protección de los Krays y los Richardsons (del este y el sur de Londres, respectivamente; ambas zonas con gigantescas concentraciones de mods) comenzaron a converger en la zona oeste y muchos adolescentes

---

4 Utilizo el término para referirme a las pastillas «azules», «corazones púrpura», «bomberos negros», a la dexedrina, la benzedrina, la efedrina y la methedrina, que eran fáciles de conseguir para los mods a mediados de los años sesenta.

5 *Wide boy* se refiere a una persona que intenta sacar un rédito económico de forma ilegal o alegal, mientras que *spiv* hace mención a un tipo particular de pequeño criminal cuyo negocio era el contrabando y el fraude durante el racionamiento de bienes en la época de la Segunda Guerra Mundial y la postguerra. [N. del T.]

6 Los «mods duros» emulaban especialmente a los negros y esta emulación se hizo explícita en el estilo de sus descendientes directos, los skinheads.

7 Con la detención de los Krays en 1969 y la introducción de nuevas y más restrictivas leyes sobre juego ese mismo año, este estilo declinó lentamente.

de clase trabajadora siguieron a sus mayores a las antes inviolables ciudadelas del Soho y Westminster para ver qué frutos se les ofrecían. El centro de la ciudad, transfigurado y actualizado por la nueva vida nocturna, ofrecía mayores oportunidades para la aventura y la animación a la próspera juventud de la clase trabajadora; y la guerra clandestina entre pandillas, la ubicua y creciente amenaza, proveía un trasfondo más adecuado al estilo de vida ideal de los mods. Mientras los gangsters se ceñían fielmente a sus clásicos guiones de Hollywood, se vestían con sobrios trajes y adoptaban poses clásicamente «caponescas», se enfrentaban con armas recortadas, bombardeaban sus instalaciones mutuamente y se les veía hablando en voz baja con sus *consiglieres* con gafas, el Soho se convirtió en el terreno perfecto donde podían germinar las fantasías de ficción y las intrigas subterráneas; para esto vivían los mods y hacia allí se inclinaba su cultura.[8] Era como si todos los bajos fondos de la criminalidad hubieran salido a superficie en 1965, en medio de Londres, y hubiera traído consigo todo su mundo submarino de ficción popular, fantasías de sexo y violencia. A medida que adquirió poder, fue explorando las posibilidades de realizar esas fantasías, con resultados frecuentemente estrambóticos o aterradores. El matrimonio sin precedentes entre las culturas criminales del sur y el este londinenses y la gran vida del West End y la *jet set* de Chelsea fue una extraña y exótica fruta, y una de sus más exquisitas criaturas fueron los mods del Soho.

Retrato del mod ideal

En el número de abril de 1964 del suplemento del *Sunday Times*, se entrevista a Denzil, un mod diecisiete años, que encarna el rol del mod ideal «extremadamente elegante en todas las fotos mientras describe una semana cualquiera en la vida de un mod ideal de Londres»:

---

8 Esto no fue en principio tan disparatado como puede parecer. El gangsterismo de mediados de los años sesenta era un juego serio, altamente peligroso y rentable, pero un juego al fin y al cabo, cuyas reglas habían sido fijadas previamente por los míticos años de Hollywood-Chicago. La efectividad de un fraude o de una extorsión depende en primer lugar de su capacidad para hacerse pública; de una consistente proyección de roles amenazadoramente psicópatas (del tipo Richard Widmark); y de su convincente representación de una real pero inespecífica amenaza. Funciona a través de la tolerancia de todos aquellos que entran en contacto con el gansterismo en una suerte de fantasía popular y se adhieren rígidamente a las convenciones de esa fantasía. En una palabra, es cine en vivo. Para una detallada elaboración de este punto, más allá de esta simplificada y exagerada descripción, véase *Stencilled Paper,* núm. 25, CCCS, Universidad de Birmingham.

> Lunes por la noche significa baile en The Mecca, The Hammersmith Palais, The Purley Orchard o The Streatham Locarno.
> Martes significa Soho y el club Scene.
> Miércoles es noche de Marquee.
> Los jueves se reservan para el ritual del lavado de pelo.
> Viernes significa Scene otra vez.
> Los sábados por la tarde usualmente se dedican a comprar ropa y discos, por la noche se va a bailar y raramente se termina antes de las 9 o las 10 de la mañana del domingo.
> El domingo por la noche se puede ir al Flamingo o, si uno muestra signos de debilidad, puede utilizarse para dormir.

Aun siendo generosos, el número de mods que se las ingeniaban para llevar este estilo de vida no podía exceder los pocos cientos, como mucho algunos miles. En realidad, probablemente nadie posea esta resistencia sobrehumana (aun contando con una buena provisión de pastillas), por no mencionar la cantidad de dinero que se requeriría para cumplir este itinerario, pero el hecho es que Denzil no defraudó a sus pares. Elaboró la fantasía grupal, proyectando la imagen de la buena vida imposible que todos necesitaban, en la indeleble página impresa. Y, mientras tanto, cada mod se preparaba psicológicamente para el caso de que la oportunidad apareciera, si el dinero estaba allí, si Welwyn Garden City se metamorfoseaba en Picadilly Circus, estarían listos. Todo mod existía en un mundo fantasma de gangsterismo, clubes lujosos y mujeres hermosas, aun si en la realidad solo llevaba una parca medio rota, una Vespa vieja y *fish and chips* [pescado y patatas fritas] en una bolsa grasienta.

Instantánea del mod común

La realidad del mod común era de alguna manera bastante menos glamurosa. El mod medio, de acuerdo con una encuesta de Barker y Little a 43 involucrados en el caso Margate, ganaba alrededor de 11 libras esterlinas semanales, era un trabajador semicualificado o, más probablemente, un trabajador de oficina que había dejado la secundaria a los quince años. Otro gran número de mods eran encargados de tiendas, mensajeros u ocupaban otros puestos no cualificados en las distintas industrias de servicios del West End. Suele describirse a los mods como candidatos a la

movilidad social, pero es probable que esto se haya deducido incorrectamente de su devoción fanática por la apariencia y de su tendencia a llamar la atención bajo el efecto de las anfetaminas. Al decir de Denzil: «Hay mucha mentira cuando estás limitado acerca del número de chicas con las que sales durante la semana, cuánto cuesta tu traje, etc.». El mod arquetípico está más cerca, en mi opinión, del mod de dieciocho años entrevistado por Barker y Little cuya única ambición articulada (convertirse en el dueño de un club de Mayfair) estaba tan por encima de su ocupación en ese momento (ayudante de una carnicería) que ya no se la tomaba en serio; sin embargo, de manera realista y algo resentida había aceptado la valoración de la sociedad sobre sus saberes («más o menos manual: eso es todo lo que soy») y existía exclusivamente para, y a través de, su tiempo de esparcimiento. El mozo héroe de la ópera rock de Pete Townshend sobre la experiencia mod (*Quadrophenia*) está aparente y igualmente resignado a un rol servil e insignificante durante el día, pero también muy determinado a compensarlo durante la noche. Como el quinceañero recadero del ensayo de Wolfe, *The noonday underground* (Wolfe, 1969b), cuya ropa estaba hecha a medida, con mejor factura que la de sus jefes, los mods estaban decididos a compensar su relativamente baja posición en el estatus del horario diurno, sobre el que no tenía control, con un ejercicio de dominio completo sobre su esfera privada, su apariencia y la búsqueda de diversión.

La amplia brecha entre el mundo interior, donde todo permanecía bajo control, contenido y alumbrado por el amor propio, y el mundo exterior, donde todo era hostil, intimidante y funcionaba a favor de «los demás», era superada mediante las anfetaminas.[9] Mediante esta alquimia, los mods obtenían una mágica omnipotencia; a la vez que la dinámica de sus movimientos se magnificaba, se multiplicaban las posibilidades de acción y se aclaraban sus propósitos. Las anfetaminas hacían tolerable la vida, bloqueaban los canales sensoriales de manera que la acción, el riesgo y la excitación fueran posibles, les mantenían andando en una incesante rueda de consumo y confinaban la atención en la búsqueda del ideal, el objetivo, más que en alcanzar dicho objetivo

9 Para una confirmación de la centralidad de la velocidad en el estilo de vida mod, no hay que mirar más allá de la significación cultural asignada al scooter, el primer medio de transporte introducido de forma innovadora por una subcultura de la juventud británica (la motocicleta fue tomada de Estados Unidos). El verbo ir (*to go*) fue incluido tanto en *Ready, Steady, Go* como en *Whole scene going*, los dos programas mods más relevantes y testifica la importancia del movimiento.

(desahogo antes que liberación). La canción *The searcher* de The Who subraya la importancia de la búsqueda como un fin en sí mismo: *I ain't gonna get what I'm after / Till the day I die* [No voy a conseguir aquello que busco / Hasta el día que muera].

Las anfetaminas suspendían la desilusión cuando la búsqueda fallaba, inevitablemente, a la hora de obtener algo sustancial, y daban la energía necesaria para levantarse y recomenzar la empresa. A su vez, tendían a retardar el crecimiento mental y emocional (producían dependencia, dificultaban la comunicación al estimular una verborrea incesante antes que la escucha) y aceleraban el deterioro físico. Los mods vivían el momento y, sin duda, lo pagarían después. Cuando fueron arrastrados junto a la brillante faz de los años sesenta, intentando desesperadamente perpetuarse a través de una incesante sucesión de objetos, probablemente se dieron cuenta de que su juventud (tal vez la meta tácita e imposible) no era en ningún caso para siempre. Tommy, el mago del *pinball*, se enfrentaría finalmente y con gran renuencia al hecho de que el juego estaba limitado por el tiempo y nunca hay segundas partes. De aquí la obsesión de mediados de los años sesenta con el proceso de envejecimiento, tal y como aparece en las canciones de The Who y The Rolling Stones (ambos, héroes mods):

En *My generation*, de The Who, la banda sonora de los campos de batalla de 1964, se dice: *Things they do look awful cold / Hope I die 'fore I get old* [Las cosas que hacen parecen terriblemente frías / Ojalá me muera antes de llegar a viejo]. En la grabación de The Rolling Stones, *Mother's little helper*, que trata sobre la adicción a las anfetaminas de un joven adulto, una comprensiblemente predecible pesadilla mod, encontramos: *What a drag it is getting old* [Qué pesadez, envejecer].

Y así, finalmente, llegamos a los elaborados rituales de consumo de los mods, su aparentemente insaciable apetito por los productos de la sociedad capitalista en la que vivían, su fundamental e ineludible confinamiento en esa sociedad.

Aunque no creemos que el estilo mod produjera ninguna tara seria en el monolito del capitalismo, a continuación intentaré mostrar cómo se las ingenió para utilizar las mercancías, de manera original y subversiva. Si bien no encontró fallas, al menos penetró por algunas grietas. Al menos se batió con los barrotes de su propia celda.

El consumo conspicuo y la transformación de la mercancía

Los supuestos expertos del pop suelen señalar que los mods tenían una tendencia enfermiza a la adicción múltiple. El argumento es algo así: como eran consumidores típicamente alienados, los mods consumían ávidamente las pastillas de moda para tener suficiente energía para poder pasar el máximo de tiempo consumiendo la mayor cantidad de mercancías, lo cual a su vez solo podía ser disfrutado bajo la influencia de las anfetaminas. Sin embargo, a pesar de esta sobrecogedora necesidad de consumo, el mod no era un consumista pasivo, como sí lo fue muchas veces su hedonista descendiente de clase media.[10] La importancia del estilo para los mods no puede ser subestimada: lo mod era puro ESTILO, sin adulterar, la esencia del estilo. Para poder proyectar el estilo, se hizo necesario, primero, poseer la mercancía, luego, redefinir su uso y su valor y, finalmente, resignificarla dentro de un contexto completamente distinto. Este patrón, que consiste en una reelaboración semántica de los componentes del mundo objetivo que el estilo mod requería, se repitió en todos los niveles de la experiencia mod y sirvió para preservar al menos una parte de la dimensión privada de lo mod frente al rol de consumidor pasivo que pareció dispuesto a adoptar en sus fases posteriores.

De aquí que se apropiaran del scooter, antes un muy respetable medio de transporte, y lo convirtieran en un arma y un símbolo de solidaridad; que se reapropiaran de las pastillas diagnosticadas por los

10 La distinción entre los dos estilos puede ser ilustrada de mejor manera comparando la mayor exhibición simbólica de solidaridad mod, su reunión los días festivos, con su equivalente hippie, el festival. En las ciudades costeras, los mods reaccionaban impacientemente *contra* la pasividad de la muchedumbre; cada mod era un sujeto creativo capaz de entretener a una poco imaginativa audiencia adulta, mostrando arrogantemente el distintivo de su identidad ante una nación de monótonos observadores. Los festivales hippies, por otro lado, evitaban deliberadamente el contacto con otras culturas (cuando este tuvo lugar, como en Altamont, tuvo consecuencias desastrosas), se desarrollaban en lugares remotos, en una atmósfera complaciente de mutua autocongratulación y se centraban alrededor del consumo pasivo de música producida por una élite de superestrellas inalcanzables (véase Essen, 1970, una colección de ensayos que describen cómo varios miles de espectadores no fueron capaces de enfrentarse con éxito a algunos cientos de moteros fuera de control). Si esta comparación resulta injusta, solo es necesario fijarse en el consumo mod de *rhythm and blues* y de música de la Motown en sus clubes: los mods nunca consumían su música estáticamente (los hippies, en general, se sentaban y veían los conciertos), sino que más bien *utilizaban* la música como catalizador para sus propios esfuerzos creativos en la pista de baile, aun bailando solos. Tal vez la distinción puede ser formulada en dos ecuaciones: CLASE TRABAJADORA + MOD + ANFETAMINAS = ACCIÓN / CLASE MEDIA + HIPPIE + MARIHUANA = PASIVIDAD.

médicos para el tratamiento de la neurosis, y las utilizaran como un fin en sí mismo; y que sustituyeran las evaluaciones negativas sobre sus capacidades impuestas por la escuela y el trabajo por una valoración positiva de sus credenciales personales en el mundo del juego; por ejemplo, las mismas cualidades que eran valoradas negativamente por sus jefes diurnos (pereza, arrogancia, vanidad, etc.) eran definidas de forma positiva por ellos y sus pares en su tiempo de esparcimiento.

Así, los mods aprendieron a hacer sus críticas de manera oblicua, al haber aprendido en su experiencia (en la escuela y el trabajo) a evitar la confrontación directa donde la autoridad económica, civil, de la edad o la experiencia hubieran jugado inevitablemente en su contra. El estilo que crearon, en consecuencia, constituía una parodia de la sociedad consumista en la que estaban situados. Los mods repartieron sus golpes invirtiendo y distorsionando las imágenes (de elegancia, de pelo corto) tan apreciadas por sus padres y jefes, para crear un estilo que, si bien era abiertamente cercano al ideal de la sociedad establecida, era, sin embargo, incomprensible para ella.

Los mods tuvieron victorias simbólicas y fueron los maestros de un gesto teatral pero en última instancia enigmático. Los incidentes de la fiesta del 5 de noviembre de 1966 y la marcha sobre el palacio de Buckingham con sus scooters (un evento apenas recordado y sobre el que casi no se ha informado, a pesar de la gran importancia que tuvo para los mods involucrados), si bien mantienen una cierta fascinación retrospectiva para el historiador social y una interpelación al orgullo, al estilo de la batalla de Agincourt,[11] entre quienes formaron parte de los mismos, no logran impresionarnos como eventos significantes a largo plazo; y aun así un mod de dieciocho años podía decir entonces acerca de Margate: «Sí, yo estuve ahí... fue como si estuviéramos tomando el país» (citado en Broker, 1969).

La base del estilo es la apropiación y la reorganización por parte del sujeto de elementos del mundo objetivo que de otra manera lo determinarían y constreñirían. El grito del triunfo mod, citado arriba, es parte de una victoria romántica de la imaginación, en última instancia,

---

11 La batalla de Agincourt fue una victoria del ejército inglés, en minoría, contra el ejército francés en la Guerra de los Cien Años, que tuvo lugar en esa localidad del norte de Francia el 25 de octubre de 1415. [N. del T.]

una victoria imaginada. Los mods combinaron elementos previamente dispares para tornarse a sí mismos una metáfora, cuya sentido era solo obvio para sí mismos. Pero subestimaron la habilidad de la cultura dominante para absorber la imagen subversiva y contener el impacto de la imaginación anárquica. La mágica transformación de las mercancías resultaba misteriosa y muchas veces invisible para el observador neutral, y ningún hechizo estilístico podía cambiar el opresivo modo económico del que habían emergido. El Estado continuó funcionando perfectamente sin importar cuántos colores de Su Majestad fueran profanados y colocados sobre los hombros de flaquísimos pastilleros en la forma de chaquetas prolijamente diseñadas.

Informe de la autopsia de un blanco-negro ya desaparecido

Ya hemos hecho énfasis en los valores positivos de la relativa exclusividad de los mods, su creación de todo un universo de apoyo que los proveía no solo de cierta vestimenta, música, etc., distintivas, sino también de un conjunto completo de significados. Me gustaría concluir sugiriendo que fue este esoterismo, este mismo repliegue, el que llevó al final e inevitable declive de los mods como movimiento. Los mods fueron los primeros blancos-negros completamente británicos del ensayo de Mailer (1968),[12] vivían al ritmo del presente, resucitaban del trabajo solo por una fuerte devoción por el ocio y crearon a través de las dinámicas de su propia personalidad (o, más exactamente, a través de las dinámicas de la personalidad colectiva del grupo) un estilo total, armado, si bien inadecuadamente, contra las imposiciones de la cultura adulta y que no necesitó mirar más allá de sí mismo para sus justificaciones y su ética. En última instancia, fue esta misma autosuficiencia la que llevó a la autotraición de los mods. Determinados a aferrarse a la matriz del *Noonday Underground*, los clubes llenos de humo y la buena vida sin nunca enfrentar las implicaciones de su propia alienación, ni mirar siquiera su autocreada y crecientemente comercializada (y por lo tanto artificial y estilizada) imagen, cautivados por la música, anquilosados

---

12 *The White Negro: Superficial Reflections on the Hipster* es un ensayo de Norman Mailer, publicado por primera vez en 1957, que habla de los numerosos jóvenes blancos a los que en los años veinte, treinta y cuarenta les gustaba el jazz y el swing hasta el punto de adoptar la cultura negra como propia. Estos *White Blacks* tendrían influencia en los hipsters de los años cuarenta y en los beat de los años cincuenta. [N. de E.]

por las anfetaminas, los mods estaban finalmente destinados a sucumbir, a ser engañados y explotados a todos los niveles. Los rituales de consumo se refinaron y multiplicaron *ad infinitum* y llegaron a incorporar mercancías dirigidas específicamente al mercado mod mediante una rápida y expansiva industria pop. La vestimenta ya no era innovadora: ya nadie «descubría» cosas como los vaqueros Levi's o los zapatos Hush Puppies. El estilo era producido desde arriba en lugar de ser creado espontáneamente desde abajo. Cuando una revista mod declaró que había una «NUEVA MANERA MOD DE CAMINAR: pies hacia fuera, cabeza hacia delante, manos en los bolsillos de la chaqueta», cualquiera podía darse cuenta, a regañadientes, de que este particular blanco-negro, en algún lugar del camino, se había caído y estaba muerto.

5. Los skinheads y la mágica recuperación de la comunidad

*John Clarke**

Nuestra tesis básica sobre los skinheads se centra en el concepto de comunidad. Argumentaremos que el estilo skinhead representa un intento de recuperar, a través de la «pandilla», la comunidad tradicional de clase trabajadora, como sustituto del deterioro real de la última. La dinámica social subyacente al estilo, bajo esta luz, es el relativo empeoramiento de la situación de la clase trabajadora en la segunda mitad de los años sesenta y, especialmente, el más rápido deterioro de la situación del sector más bajo de la misma (y de los jóvenes de la misma). Esto, en conjunción con la sensación de exclusión de estos jóvenes respecto de las otras «subculturas juveniles» (dominadas por la música y los estilos *underground*), produjo un retorno a una intensificada conciencia de «ellos/nosotros» entre los jóvenes del sector más castigado de la clase trabajadora, una sensación de ser excluidos y atacados desde varios puntos. Los recursos para lidiar con esta sensación de exclusión no se encontraron en elementos emergentes o prestados de otras subculturas juveniles, sino en aquellas imágenes y comportamientos que acentuaban una manera más tradicional de solidaridad colectiva. Este material de *The Paint House* ilustra esta sensación de opresión:

---

* En este extracto de su más amplio estudio de la «cultura skinhead», John Clarke describe cómo esta subcultura se agrega alrededor de las nociones de «comunidad» y «territorio». La cultura skinhead reafirma selectivamente ciertos valores centrales de la cultura tradicional de la clase trabajadora y esta afirmación se expresa tanto en la vestimenta, el estilo y la apariencia como también en diversas actividades. La reafirmación es simbólica: un intento simbólico, antes que real, de recrear ciertos aspectos de la cultura de sus padres. La obsesión de la cultura skinhead con el territorio, el fútbol y el «ser-hincha» y con un particular tipo de masculinidad, representa lo que Clarke llama su «mágica recuperación de la comunidad». Véase también el uso de esta idea en la tesis de máster de Clarke, «Reconceptualising Youth Culture» [Reconceptualizar la cultura juvenil] (CCCS, Birmingham), y en «Skinheads and Youth Cutlure» [Skinheads y la cultura juvenil] (CCCS, núm. 23).

> Por todos lados hay putos jefes, siempre tratando de decirte qué hacer [...] No importa lo que hagas, dónde vayas, siempre están ahí. Gente al mando, gente que te dice qué hacer y se asegura de que lo hagas. Es el sistema en el que vivimos, el sistema que nos gobierna. A la escuela, hay que ir, ¿no? Los maestros y la directora son la autoridad, ¿no? Ellos te dicen qué hacer y te alegras cuando sales y te vas de allí, ¿verdad? Piensan que porque eres joven, y te pagan algo por tu trabajo, y eso, pueden tratarte como quieran y decir lo que les venga en gana. Luego están los «polis» y los tribunales [...] todo eso es parte de la autoridad. Oficiales y todo tipo de gente de uniforme. Cualquiera con una placa, guardias de tráfico y agentes y todo eso... sí, hasta los porteros te tratan mal. Después, cuando terminas en la escuela o en el trabajo, vas al club y los cabecillas de la juventud son todos parte de lo mismo. (Daniel y McGuire, 1972: 67)

Pero los skinheads se sentían oprimidos por más cosas que la obvia estructura de la autoridad; estaban resentidos contra aquellos que intentaban superarse y «darse aires de grandeza», gente del vecindario que tenía pretensiones de superioridad social; estaban resentidos contra la gente que les presionaba.

> Todos esos tontos en la escuela, haciendo siempre lo que les dicen [...] son ellos los que terminan siendo policías y demás [...] Odio a los bienhechores que vienen a ayudar a los pobres a las afueras [...] son siempre buenos, simpáticos, amables, fingen estar de tu lado e intentan averiguar más de ti mediante su charla amable, pero los trabajadores sociales y ese tipo de gente, ellos no están de tu lado. Creen que saben cómo deberías vivir. En realidad no son más que una autoridad que finge ser tu amigo. Intentan que hagas cosas y si no las haces, tienen a la ley de su lado. Con toda esta gente en contra nuestra, además tenemos a los judis, los pakis, los orientales, los hippies, presionándonos. (Ibídem: 68)

La sensación de estar «en medio» de fuerzas opresivas y explotadoras produce una necesidad de solidaridad de grupo, esencialmente de carácter defensivo, pero en los skinheads se tornó agresiva, con la expresión de la frustración y el descontento a través del ataque a chivos expiatorios externos. Las características de esta solidaridad, como veremos en nuestra consideración de los elementos del estilo skinhead,

derivaban de las características tradicionales de la comunidad de la clase trabajadora, el ejemplo por excelencia de una organización colectiva defensiva.

En cualquier caso, el estilo skinhead no revivía la comunidad en un sentido *real*, el declive de las bases de esa comunidad en la postguerra la había eliminado como fuente real de solidaridad; los skinheads tuvieron que utilizar para su estilo una *imagen* de lo que había sido esa comunidad. Fueron los «herederos desposeídos», recibieron una tradición que había sido privada de sus bases sociales reales. Las ideas y la imaginería todavía persistían, pero la realidad se encontraba en declive y en camino a su desaparición. Proponemos que esta relación dislocada con la comunidad tradicional tiene que ver con la exagerada e intensificada forma que recibieron los valores y las preocupaciones de esa comunidad en el estilo skinhead. Daniel y McGuire dicen que:

> Más que un espíritu de comunidad, la pandilla de Collinwood tiende a tener una afinidad con la imagen de los habitantes del East End, de ser fuertes, tener humor y una subcultura propia [...] La pandilla se ve a sí misma como una continuación natural de la tradición de la clase trabajadora de la zona, con las mismas actitudes y comportamientos que sus padres, y que sus abuelos antes que ellos. Creen que tienen los mismos prejuicios estereotipados contra los inmigrantes y otros extraños, *pero ejercen esos roles fuera del contexto de la comunidad experimentada por sus padres.* (Ibídem: 21-22. El subrayado es nuestro)

Estas observaciones son reforzadas por comentarios de los mismos skinheads sobre la pandilla y su relación con la localidad:

> Cuando la gente sigue diciendo skinheads, cuando hablan de nuestra historia, saliendo del East End, esto ha pasado durante generaciones antes que nosotros [...] Quiero decir, ¿qué tienen que ver los skinheads con todo esto? Es una comunidad, una pandilla, ¿no? Es solo otra palabra para comunidad, chicos, gamberros, lo que sea. (Ibídem: 21-31)

Los chicos heredan la tradición oral de la zona de la cultura de sus padres, especialmente esa parte que se refiere a la imagen que la comunidad tiene de sí misma, su solidaridad colectiva, su concepción de la masculinidad, su orientación hacia los «foráneos», etc. Tal vez no es sorprendente que la zona con la que suele asociarse a los skinheads sea el East End, que desde un punto de vista sociológico ha sido considerado como el arquetipo de comunidad de clase trabajadora. La imagen interna de sí misma siempre ha sido particularmente fuerte, y se vio reforzada por la reputación del barrio como una zona «dura», reputación aun más intensificada a mediados de los años sesenta por la glamurosa carrera de los Krays.

Finalmente, me gustaría ejemplificar esta relación entre los skinheads y la imagen de la comunidad a través de algunos de los elementos centrales del estilo skinhead. Uno de los aspectos cruciales es el énfasis que los skinheads ponen en el territorio: las «pandillas» se organizaban de acuerdo con un criterio territorial, identificándose a sí mismas con, y a través de, una particular localidad (por ejemplo, «la pandilla de Smethwick», etc.). Esto hacía que las pandillas tuvieran que demarcar y defender su terreno particular, marcando los límites con consignas («La pandilla de Quinton manda aquí», etc.), y evitar que su territorio fuera invadido por otros grupos. Esta territorialidad, como la comunidad, tiene sus propios puntos focales alrededor de los cuales se articula la interacción (la esquina como punto de encuentro, el pub y el campo de fútbol). Aunque el campo de fútbol podía no coincidir exactamente con el área de la pandilla, su propia identificación local y las actividades ya existentes en el East End proporcionaron un particular punto focal alrededor del cual las pandillas se podían organizar.

El fútbol, y especialmente la violencia articulada alrededor, también proporcionaron un terreno para la expresión de la preocupación skinhead acerca de una particular y colectiva autoconcepción de la masculinidad, que implicaba una identificación de la masculinidad con la rudeza física y la negativa a «retroceder» en caso de que hubiera «problemas».[1] La violencia también implicaba solidaridad colectiva y apoyo mutuo en momentos de «necesidad». Esta preocupación por la rudeza también era

1 Véase por ejemplo, Taylor (1971a y 1971b) y Critcher (1975) para informes más detallados sobre los cambios en el fútbol durante el periodo de postguerra, que tienen cierta relación con la elección skinhead de este «escenario».

parte de las otras dos actividades skinheads más conocidas: las palizas a inmigrantes pakistaníes y a homosexuales. La primera implicaba la ritual y agresiva defensa de la homogeneidad social y cultural de la comunidad contra sus más obvios chivos expiatorios externos, en parte por su particular visibilidad en el vecindario (en términos de posesión de negocios, etc.) en comparación con los inmigrantes de las Indias Occidentales, y también debido a sus distintos patrones culturales (especialmente en términos de su negativa a defenderse a sí mismos), una vez más, en comparación con los jóvenes de las Indias Occidentales.

La segunda debe leerse como una reacción ante la erosión de los estereotipos tradicionales de masculinidad, especialmente por parte de los hippies. La definición operacional skinhead de *queer*[2] parece haberse extendido a toda persona masculina que para sus parámetros luciera «raro», como parece indicar esta cita de un skinhead de Smethwick:

> Normalmente, somos unos cuantos de nosotros que encontramos que alguien se ve raro; como esa noche que estábamos en Warley Woods y vimos a ese chico que se veía raro, tenía el pelo largo y volantes en los pantalones.

Podemos ver en estos tres elementos interrelacionados (territorialidad, solidaridad colectiva y «masculinidad») la manera en la que los skinheads intentaron recrear la imaginería heredada de la comunidad en una época en la que las experiencias de creciente opresión demandaban formas de organización de defensa mutua. Finalmente, podemos entender la violencia intensiva conectada con el estilo como una evidencia de la «recreación de la comunidad» en tanto «mágica» o «imaginaria», en el sentido de haber sido creada sin las bases materiales y organizacionales de esa comunidad y, consecuentemente, estando menos sujeta a los mecanismos informales de control social característicos de tales comunidades. En el estilo skinhead, podemos ver tanto elementos de continuidad (en términos de las características del estilo) como de discontinuidad (en términos de su forma) entre la cultura juvenil y la cultura de sus padres.

---

2 «Rarito», «marica», «loca», término utilizado también para designar a las travestis. [N. del T.]

6. No hacer nada

*Paul Corrigan**

Para la mayoría de los chicos, lo que existe es la calle; no la romántica, activa y repleta calle del gueto, sino los húmedos pavimentos de Wigan, Shepherds Bush y Sunderland. La principal actividad en este lugar, la acción principal de la subcultura británica, es, de hecho, «no hacer nada».

> ¿Qué tipo de cosas haces con tus amigos?
> Duncan. Solo andamos por ahí hablando de fútbol. O de otras cosas.
> ¿Hacéis algo más?
> Duncan. Chistes, bromeamos, montamos jaleo. Hacemos lo que nos da la gana.
> ¿Cómo es eso?
> Duncan. Hacemos cosas. El sábado pasado alguien empezó a tirar botellas y todos nos sumamos.
> ¿Qué pasó?
> Duncan. Nada realmente.

Todas estas actividades se colocan bajo la etiqueta de «no hacer nada» y representan la más larga y compleja subcultura juvenil. El elemento fundamental de no hacer nada es hablar. No las discusiones esotéricas

---

* Este es un resumen del estudio de Paul Corrigan sobre la cultura de las esquinas en Sunderland, *Schooling and the Smash Street Kids* (McMillan, Londres, 1979). El trabajo testifica la intensa actividad involucrada en el corriente pasatiempo de «no hacer nada» y explica que lo que la mayoría de los adultos ve como una interminable pérdida de tiempo, una ausencia de propósito, es, desde el punto de vista de los jóvenes, una completa cadena de incidentes, dado que se les ocurren constantemente «ideas raras». Corrigan argumenta, tal y como muestra en este extracto, que la actividad más común e intensa de los chicos de clase trabajadora es, sin duda, la simple pero absorbente actividad de «pasar el tiempo».

de los *talk show* de la televisión, sino narraciones e intercambio de historias que nunca requieren ser verdaderas o reales, pero que deben ser lo más interesantes posible. Sobre fútbol, sobre cada uno, hablan no para comunicar ideas, sino para comunicar la experiencia de la conversación. Esto hace pasar el tiempo y enfatiza el carácter del grupo entre las distintas maneras que los jóvenes tienen de pasar el tiempo; se presenta una oportunidad de bromear; entre la conversación, las bromas y el jaleo emergen cosas que los chicos llaman «ideas raras».

> ¿Alguna vez sales con tus amigos a buscar pelea?
> ALBERT. A veces, cuando me siento animado para hacerlo.
> ¿Qué haces?
> ALBERT. A veces nos metemos en líos.
> ¿Líos?
> ALBERT. Alguien tiene una «idea rara» y otros empiezan a seguirle la broma, y los demás se suman.
> ¿Idea rara?
> ALBERT. Cosas... como ir por ahí rompiendo botellas de leche.

La «idea rara» es lo que representa *lo fundamental* de «no hacer nada». Al enfrentar el aburrimiento, los chicos no eligen la calle como un sitio maravilloso para estar, más bien la ven como el lugar donde está la mayor oportunidad de que suceda algo. No hacer nada en la calle debe ser comparado con las alternativas: por ejemplo, saber que no va a suceder nada con mamá y con papá en el cuarto de estar; estar casi seguro de que el club juvenil será un completo aburrimiento. Esto hace de la calle el lugar donde algo debería suceder, si no este sábado, seguramente el próximo.

Así, las ideas raras surgen del aburrimiento y de la expectativa de que el futuro continuará siendo un aburrimiento. Una buena idea debe contener semillas de cambio, así como de alboroto y participación. Romper botellas es un buen ejemplo, porque muestra cómo funciona esta cuestión. Preguntarles por qué rompen botellas es hacer una pregunta sin sentido.

> ¿Qué hacéis en las esquinas?
> Dick. La policía nunca nos ve haciendo algo malo, así que nunca se mete con nosotros. Pero solíamos jugar por ahí, rompiendo cosas.
> ¿Qué tipo de cosas?
> Dick. Cualquier cosa, realmente, no sé por qué, solo son ideas.

La respuesta a la última pregunta, por ejemplo, solo es comprensible en los propios términos de los jóvenes, fuera de la experiencia total del tiempo. No estamos hablando de chicos que salen los sábados por la noche buscando botellas de leche para romperlas; eso es algo casual e interesante que ocurre.

> ¿Qué hacéis cuando andáis por la calle?
> Richard. A veces nos metemos en peleas o líos, pero en general no mucho.
> Intenta darnos un ejemplo.
> Richard. Eh... el sábado pasado estábamos sin hacer nada y alguien pateó una botella y la reventó. Después todos nos pusimos a romper botellas.

Para que nadie construya un modelo de amplificación de la desviación en torno a la rotura de botellas de leche, señalemos que otros objetos rompibles también son incluidos en las ideas raras.

> Edward. He tenido problemas recientemente porque mis amigos rompieron la ventana de un local, pero eso fue todo.
> Steven. Bueno, ya sabes, el Gran Prix, aquí cerca. Levantamos las máquinas y conseguimos partidas gratis. ¿Conoces a los buseros del Ayuntamiento? Bueno, entraron por una taza de té y fuimos y abrimos las puertas del bus a patadas.

Otro componente fundamental de «no hacer nada» es pelear. En este sentido, las peleas son una ocasión importante y excitante: son fáciles de generar y son eventos interesantes, y además no conllevan muchos riesgos. Para algunos chicos representan un acontecimiento ocasional, para otros es el mayor suceso de cada sábado por la noche (para estos es el componente más importante de no hacer nada).

¿Qué hacéis una noche de sábado cualquiera?
Dave. Los sábados por la noche, eh… normalmente vamos a una licorería y compramos algo para beber, algo de sidra o cerveza. Suelo ir a casa de amigos a escuchar discos, vemos la tele y luego andamos por ahí.
¿Qué hacéis cuando andáis por ahí?
Dave. Solo caminamos, jugamos al fútbol o a otra cosa, montamos un poco de jaleo por las calles.
¿Alguna vez os involucráis en peleas?
Dave. No... Bueno, no mucho.

Sería inútil tratar de explicar por qué tienen lugar estas peleas. Donde no hay nada que hacer, algo sucede, incluso si es un bostezo; alguien comienza una discusión con otro; alguien recuerda un insulto previo; y sobre estas cosas se desarrollan las peleas. Algo patético y olvidado acerca de «nada» se vuelve vital dentro de esa clase de comportamientos.

Sin embargo, existen otros chicos para quienes las peleas están siempre a punto de suceder.

¿Qué hacéis una noche de sábado cualquiera?
Fred. Voy a la estación, ya sabes, en el centro del pueblo, y vamos a Newcy, toda la pandilla. Caminamos por Newcy, listos para pelear. Encontramos unos pocos seguidores de Maggie y les damos una paliza. Tenemos buenas peleas.
¿Qué tipo de peleas?
Fred. Realmente no son peleas, pues algunos de ellos pueden ser conocidos; así y todo, cuando pegas con la bota, pegas con la bota, aunque somos amistosos después de todo.

¿Qué hacéis una noche de sábado cualquiera?
Paul. Voy por ahí en pandilla y nos metemos en peleas, riñas... ya sabes.
¿Qué clase de peleas?
Paul. Nos encontramos con otra pandilla y empezamos a lanzarles botellas de leche. Principalmente a la pandilla de Hylton Sur.
¿Por qué hacéis eso?
Paul. Para que no se nos acerquen.
¿Qué sucede si lo hacen?
Paul. Tenemos una riña. Es divertido.

¿Alguien sale lastimado?
PAUL. No.

Estas peleas son menos espontáneas que las otras, pero aun así emanan del «no hacer nada» de los sábados más que de cualquier otro factor territorial o de grupo en sí mismo. Su contexto define el carácter de las peleas. Si esas peleas fueran *reales*, las calles de las ciudades de Inglaterra estarían bañadas en sangre. Son simplemente algo que se hace… cuando no se hace nada.

7. El significado cultural del uso de drogas

*Paul Willis**

Las drogas fueron usadas habitualmente por los hippies; esto está ampliamente documentado y fundamentado. Un informe local de Vicar mostró que el uso de drogas era ampliamente aceptado; y otro estudio inédito, de un investigador del Centro de Estudios, titulado «Spiritual undercurrents on the Drug Scene», tomó sin dudar a los hippies como ejemplo arquetípico de usuarios de drogas. La brigada antidroga vio la escena hippie como el centro neurálgico del uso y tráfico de drogas de la ciudad entera. También calculó que las cantidades que se movían en dicha escena se «cuadriplicaban cada dieciocho meses». Las drogas tuvieron impacto incluso en las interacciones sociales cotidianas: eran el tema central de conversación en dicho ambiente y el conocimiento sobre distintos tipos de drogas generaba reconocimiento. Existía un extendido resentimiento sobre las actitudes de la policía y la sociedad respecto de las drogas y una de las formas más sencillas para demostrar «pertenencia» era formular una diatriba contra la «paranoia» de la

* El estudio de Paul Willis sobre el rol del uso de drogas en la subcultura hippie de una ciudad industrial grande es parte de un estudio mayor que compara estilos de vida, puntos de vista y preferencias musicales de dos grupos subculturales (un grupo de hippies y un grupo de chicos moteros). La tesis exploraba la «concordancia» entre la vida y los valores de estos grupos, y las preferencias musicales que expresaban. Básicamente, Willis argumenta que debe haber una «homología» entre los valores y estilos de vida de un grupo, su experiencia subjetiva y las formas musicales que el grupo adopta. La música elegida debe contener el potencial, al menos en su estructura formal, para expresar significados que resuenen junto a otros aspectos de la vida grupal. Algunos de los elementos que usan las subculturas concuerdan en mayor grado con el grupo; a esta relación Willis la llama, no «homóloga», sino relación integral. Sugiere en su estudio que la motocicleta en sí misma sostiene una relación integral con la cultura de la motocicleta y que las drogas estaban integradas en la cultura hippie: «Las drogas mediaron fuertemente muchas áreas de la vida de los hippies», incluyendo la relación de los grupos con la música. Todos los nombres son pseudónimos.

«gente convencional» sobre las drogas. Sin embargo, nada de esto permite aprehender el carácter especial del uso de las drogas de los hippies. Personas de *todos* los grupos con los que trabajé hablaban de drogas, tenían drogas, se oponían a la policía, exhibían claros signos de comportamiento de ser usuarios de drogas. Ron era el que más sabía de drogas de todos los grupos y ni siquiera tenía cierto estatus en el «centro de la escena». Cualquier grupo de estudiantes que experimenta en el mundo de las drogas muestra características similares; no es a través de una catalogación atomizada como podemos descubrir la importancia real de las drogas en la cultura hippie.

Durante mucho tiempo no di importancia a un comentario que hizo Les, pero da una pista para entender la distinción especial del uso de drogas por parte de los hippies. Dijo que era «posible tomar ácido (lisérgico) y no "viajar", y posible "viajar" sin tomar ácido; había muchos *heads* [cabezas] en la sociedad "convencional"». De hecho, la importancia de las drogas no reside en sus efectos físicos directos, sino en la manera en que facilitan atravesar la gran barrera simbólica erigida en oposición a la sociedad «convencional». El *head* [cabeza], un nombre reciente para los hippies, derivó de la expresión más específica *acid head* [cabeza de ácido], que representa mejor la experiencia de las drogas en esta cultura. Esta figura no se define simplemente por el uso de drogas, sino por su *presencia existencial* al otro lado de la barrera simbólica. Así pues, era *simbólico* y *no real* que ciertos individuos con una «conciencia más allá de la barrera» pudieran ser *heads* reales, incluso a pesar de no consumir drogas. Por otro lado, aquellos que consumían drogas, pero sin sentir su significado simbólico, no eran *heads*»: eran solo experimentadores. En el lado «correcto» de la barrera quedaba el mundo de la responsabilidad personal, colores grises, cohibición y falta de estilo; del otro lado se situaba el mundo de la libertad, la falta de responsabilidad y la elegancia («vivir a la moda»). Las drogas no contienen intrínsecamente este segundo mundo: no se deben entender como escenas de experiencias colocadas de forma furtiva por el proyector profundo de la mente. Son simplemente el interruptor para entrar en zonas esencialmente auto-creadas. Me explicaron numerosas veces que la experiencia previa era un «anteproyecto para el viaje»:

VAL. Bueno, tienes que prepararte, quiero decir, solo deberías prepararte tú mismo, digo, durante una semana o un mes, doce meses, tal vez, pero lleva toda una vida, diez años, veinte años, toda una vida.
NORMAN. Tu «viaje» depende de lo que hiciste semanas antes y del estado de tu mente en ese momento particular.

De alguna manera, las drogas pueden ser pensadas como placebos culturales: llaves a la experiencia, más que experiencias en sí, lo que no quiere decir que el hachís y el ácido en particular no conlleven efectos químicos. Sin duda tienen efectos y el cambio de conciencia percibido en el sujeto es probablemente la base de este pasaje existencial: siente que algo ha sucedido y lo dota de contenido. La base fisiológica del cambio puede ser interpretado igualmente de mil formas *culturales* diferentes y las bases químicas objetivas de la conciencia modificada no niegan la posibilidad de alcanzar un estado similar de conciencia existencial a través de medios no-físicos.[1] Como dijo Les en una discusión:

LES (refiriéndose a experiencias de conciencia intensificada). Puede ser por uno mismo o puede ser con ácido, con cualquier droga o sin droga alguna, ese es el punto, ya sabes, en otras palabras, te brinda nuevas percepciones. Proveen la oportunidad: diferentes personas las usan de diferentes modos por diferentes razones y de esto tratan muchas de las cagadas a la vista. La «gente convencional» usa el alcohol para evadirse.
NORMAN. Para atenuar.
LES. Para atenuar el nivel de conciencia… Usan el tabaco para atenuar el nivel de su neurosis, causada por su propia paranoia, y, ya sabes, la droga se usa para incrementar la percepción de uno sobre su propio entorno acorde a los propios sentidos. En otras palabras, la percepción visual posiblemente se intensifica y la percepción auditiva, sin duda.

---

1 Véase Young (1972), quien argumenta que el uso de drogas debe ser entendido socialmente pero también farmacológicamente, lo que significa un avance en la teorización del campo. Esto, sin embargo, parece implicar que ambos son equivalentes en importancia, mientras que mi argumento es que los factores socioculturales sobrepasan con mucho a los farmacológicos.

Aunque las drogas fueran solo llaves, seguían configurando una especie de lugar sagrado para la cultura *head*. Su uso estaba enmarcado por el ritual y la reverencia. A menudo estos rituales incrementaban la cantidad de droga que se consumía, lo que proporcionaba una reacción fisiológica mayor, abierta a una interpretación cultural específica. Esta es la forma que toma la relación dialéctica entre drogas y cultura. Para el *head*, toda droga, especialmente el ácido, era la llave simbólica a una experiencia que siempre había sido *inmanente*, pero que solo podía volverse totalmente manifiesta al otro lado de la barrera simbólica. Con esta llave simbólica no es que la conciencia entrara en tierras extrañas, sino que la culpabilidad se escapaba de los territorios familiares y todo se transformaba. La droga podía ser vista hasta cierto punto como responsable del estado de conciencia de alguien y, por lo tanto, paradójicamente, como algo que aumentaba la libertad de conciencia. La *creencia* de que «son las drogas, no yo» permite al individuo, por un tiempo, ver las contradicciones (la dialéctica) entre libertad y determinación. De alguna forma, este tipo de conciencia aparece claramente en las cintas de grabación, como cuando Les dice «es difícil cuando estás drogado», en un punto complejo del argumento, entre bromas y caricaturas, con el reconocimiento del estereotipo convencional acerca de la pérdida de autonomía, como en esta conversación:

> Tony (refiriéndose a un comentario anterior por el que se vio forzado a renunciar a un largo argumento previo). Sabes que fue justamente... fue justamente lo primero que me vino a la cabeza y salió de mi boca y…
> Les. Ese es el problema cuando tomas drogas, hombre, yo voy a salir y violar a alguien ahora mismo [risas].
> Tony. Vamos y violemos a alguna anciana en la calle.

Más importante que estos ejemplos localizados era la percepción simbólica general de que el hombre estaba determinado por las estructuras que lo rodeaban. Las drogas simbolizaban un cambio ontológico fundamental para sentirse uno mismo como un agente con determinación autónoma, para sentirse, en parte, como una variable determinada en el mundo. Y el usuario *cultural* de drogas no mantiene esa percepción únicamente mientras dura la experiencia con drogas. La economía, la política, la sociedad, la industria, la contaminación, la

policía, la formación… todas se convierten en variables determinantes de la conciencia de cierto individuo. Esto producía una disminución del sentimiento de responsabilidad para consigo mismo y una correspondiente disminución del sentimiento de culpa. Pero, para el *head*, paradójicamente, en términos existenciales, la contraparte dialéctica a estas percepciones era un sentido de la libertad personal infinitamente acrecentado. Al fin y al cabo, podía descansar de la incesante lucha por mantener alejado al vacío, por sostener el mundo del sentido común; era liberado de las cada vez más reducidas demandas del sentido común. Era capaz de ver, a través del carácter precario de la realidad y sus libertades aparentes, sus determinaciones sociales reales. En términos psiquiátricos, que los hippies usan a menudo, se producía una «pérdida de ego» y una experiencia de un estado «meta-egoico». El *head* podía controlar las fuerzas, experimentar las fuerzas, que una mente no iniciada bloquearía nerviosa. Es libre en su experiencia porque estaba liberado de la tarea personal de encontrar un sentido al mundo.

En lugar de resistir la fuerza, se puede reaccionar junto a otros desde un plano diferente. Puedes relajarte y dejar que te atraviese; es una experiencia. Todas las experiencias tienen un sabor distintivo que puede ser saboreado completamente. Juzgado de esta forma, incluso caer en una redada era una calamidad solo para aquellos que trataban desesperadamente de evadirlas, para aquellos cuyas sensibilidades habían sido irrevocablemente reducidas por la urgencia compulsiva de apartar la experiencia a un lado. En este sentido, entonces, nada podía dañar al *head* cuando estaba colocado: estaba más allá del alcance de la coerción pública. Porque había visto el carácter finalmente coercitivo de la vida y lo había encontrado desde la liberación: nada podría dañarlo otra vez. Por supuesto, el *head* no se sentía lo suficientemente seguro cuando se le pasaba, pero algunos de estos sentimientos continuaban todo el tiempo; era incluso un breve entendimiento de esta perspectiva lo que le llevaba al otro lado de la barrera simbólica.

Para el *head*, la conciencia «convencional», la asunción cotidiana de que no estamos determinados, de hecho, significaba limitar la conciencia a un parte muy concreta del espectro completo de estados potenciales de la conciencia. Esa parte que un giro accidental de la historia (el descubrimiento del análisis *ratio-technica*) había ampliado a todo un mundo de pensamiento. Si podías confiar en ti mismo para abandonar

ese limitado círculo de certeza aparente, entonces serías libre para entrar a vastas y nuevas áreas experimentales. Las drogas eran vistas como la manera por excelencia de estirar la aparentemente estrecha realidad; parecían empezar a desentrañar el mundo real, te gustara o no. Al *head* sí que le gustaba y tomaba drogas porque le daban pie para ir más lejos, para atravesar la barrera simbólica. A los «convencionales» nos les gustaba ir tan lejos y esperaban hasta que todo volviera a la normalidad.

La capacidad de las drogas, y especialmente del ácido, para abrir áreas de experiencia bloqueadas era comentada con frecuencia por nuestro grupo:

> Les. En realidad puedes ver, y yo la he visto, la música. La he visto salir burbujeando de los altavoces.
> Val. Ya sabes, estás *atrapado* por todos tus sentidos, estás atrapado por el tacto y el olfato y el gusto y la vista y el oído, pero puedes tomar ácido, cruzar, y ya no estarás atrapado, no estarás atrapado en la forma en la que ves el mundo.
> Les. Con el ácido tiendes hacia una experiencia total de todos los sentidos, particularmente la vista. Puedes ver otros sentidos; yo no he visto el olfato, pero he visto el sonido y he oído un color... He visto, bueno, una vez me acosté con una chica estando de ácido, y creo que fue la experiencia más increíble que he tenido nunca, porque el orgasmo entero se volvió total... No solo en el centro neurológico del cerebro que te da sensación de placer, no solo en la punta del pene, sino en el cuerpo entero, tío, en la punta de mis dedos, tenía orgasmo tras orgasmo. Ese fue un estado cercano a la dicha que espero volver a alcanzar... Fue totalmente increíble y la única cosa que me detuvo de tener más orgasmos fue mi propia fuerza física: la energía abandonó mis miembros. Fue una experiencia increíble, porque podía sentir la energía abandonando mi cuerpo, estaba al tanto de que mis músculos estaban convirtiendo menos oxígeno... fue increíble.

El *head*, bien diferenciado del usuario de drogas ubicado en el lado «convencional» de la barrera simbólica, estaba continuamente, si bien de forma tangencial, comentando y prestando atención a lo inusual de las situaciones corrientes. Aunque vivía en el mismo mundo, veía más facetas y más refracciones de luz, incluso sin drogas, de lo que jamás podría ver un «convencional». El *head* «observaba con atención», el «convencional» «administraba» el mundo real.

Un aspecto crucial de priorizar la experiencia y la lectura experimental era la completa preocupación por el «ahora». Si la experiencia era todo, la presencia era todo y la dimensión principal de la presencia era la posibilidad de vivir el «ahora».

> Robin. La droga significa una cierta libertad, como resultado de, de... estar mucho más consciente de lo que pasa, ¿sabes? Lo que «pasa» más que lo que pasó o pasará. Ya sabes... eh... yo creo que uno debe vivir en el presente, este instante, ahora, experimentando el ahora por lo que es, porque es, porque es y por ninguna otra razón. Supongo que podría haber entrado a un monasterio a meditar y, quizás, haber encontrado la misma cosa en unos cincuenta años; simplemente he encontrado cómo hacerlo, el ácido solo aceleró el proceso, ¿sabes? De manera bastante considerable.

Esta encapsulación en el «ahora» y el sentimiento de libertad para «andar por ahí y sentir el momento» conducen a una ruptura total de las nociones convencionales de tiempo. El tiempo industrial y el laboral están marcados de forma profunda por el orden, es decir, algo tiene que hacerse antes de poder hacer otra cosa (una ruta crucial de la conciencia de masas). Sin una estructura de tiempo de este tipo, bastante bien determinada y comúnmente aceptada, no se terminan las tareas lineales y complicadas, sobre todo las que conllevan cierta especialización compleja. La coerción externa sobre la experiencia del tiempo, en este sentido, no es siempre pertinente para los humanos, como podemos ver en los sentimientos corrientes de aburrimiento y frustración del proletariado (los desiertos de distancia que los trabajadores sienten entre sí mismos y la sirena de la fábrica, la extraña aleatoriedad de la sirena cuando llega la hora). El *head* siente la necedad del tiempo convencional, sobre todo en el curso de un «viaje»

> Norman. Te das cuenta de que el tiempo es una construcción humana, no hay tal cosa como el «tiempo», eso es mierda, algo que el hombre fabricó para controlarse a sí mismo.

Una de las críticas más comunes que hacían en el campo los trabajadores que provenían de la Iglesia era que no se podía confiar en los hippies. De igual modo, sin embargo, si te encontrabas un *head* por accidente, y él se mostraba interesado en algo, simplemente se quedaría contigo hablando hasta que la cosa estuviese minuciosamente elaborada. No existía un «Debo irme corriendo» o «Solo puede quedarme un minuto» para evitar el peligro de un encuentro *real*. Este sentido subjetivo del tiempo, la máxima apertura de los sentidos y la falta de autonomía individual sentida en la experiencia con drogas, podía disipar el límite normal de repugnancia: situaciones objetivamente desagradables se tornaban placenteras e incluso fascinantes.

> Robin. Bueno, yo estaba con una chica y ella vomitaba, tío, ambos estábamos como muy separados, el cuarto estaba girando y no podía saber dónde había comenzado ni nada parecido, pero conseguí incorporarme y limpiar el vómito. No estaba siquiera asqueado por eso y suelo estarlo, ¿sabes? Normalmente es suficiente que alguien vomite en la misma habitación que yo para empezar a vomitar. Pero estaba allí con mis manos desnudas juntando el vómito en un cuenco.

> Les. Tenían esta especie de retrete en el baño, largo como un campo de fútbol, como de acero ondulado doblado en secciones en V, una sobre la otra hasta el final.
> Derek. Se te debía ver como un tipo alto de pie, en un extremo.
> Les. Y todos estaban como orinando, era solo gente a lo largo de esta cosa, y yo estaba en un extremo pequeño, y era como un maldito río, estaba «viajando» como ¡joder! Y era hermoso, ¿sabes? Realmente me quedé colgado mirando esas meadas.
> Derek. Todas las colillas y cerillas flotando.
> Les. Era hermoso, la hediondez era terrible.

La pérdida de ego, la desaparición de tics protectores y la apertura a lo extraño abría a los *heads* de forma acumulativa a otra área prohibida: el psicótico-en-ellos-mismos. El lado oscuro de la experiencia, usualmente bien contenido por nuestra conciencia convencional, se hacía visible al *head* «viajero» como cualquier experiencia corriente y, a veces, no podía diferenciar entre ambas. A menudo una persona «de viaje» parece un psicótico clínico, y, por supuesto, el LSD fue usado en primer lugar

en condiciones de laboratorio en un intento de recrear las condiciones de la esquizofrenia. En la actualidad, hay mucha menos certeza de que la experiencia con LSD sea la misma que la de la esquizofrenia,[2] pero existen pocas duda de que para muchos el «viaje» es una excursión al «lado oscuro de su naturaleza».

Y sin duda es cierto que hay una asociación muy clara entre uso de drogas y depresión psiquiátrica tal y como se entiende convencionalmente. En su lúgubre camino, la brigada antidroga da fe de esta relación.

> B. Muy a menudo hablamos con un chico que está en las drogas, y él está hablando sobre drogas, pero de pronto nos damos cuenta de que no son las drogas lo que lo están afectando. Es algo más profundo y remitimos a muchos de ellos al hospital. En el hospital se descubrió que, aunque se han estado ocultando tras las drogas, han tenido una enfermedad psiquiátrica, no muy severa. Podéis traer un chico que dice «Soy adicto a la marihuana, ¿sabes?». Algunos doctores podrían pensar que presenta una psicosis cannábica, tal y como se dice, pero yo sé con certeza que, eh… la manera en la que los doctores operan es esta: si se encuentran a una persona que recurre a ellos, por su cuenta o porque otros lo han aconsejado, olvidarán las drogas completamente y empezarán a examinarlo como un paciente psiquiátrico y probablemente encontrarán un indicio de que el paciente ha tenido algún ligero desorden psiquiátrico, ¿sabes? Puede ser un esquizofrénico o...

Sin embargo, aunque en este punto nos topamos con nuestros límites a la hora de seguir en su viaje a los *heads*, no debemos desestimar los aspectos psicóticos del uso de drogas como algo patológico. El conocimiento y la percepción de aspectos imprecisos y misteriosos de nuestra conciencia normal han sido limitados de manera apabullante y etiquetados como enfermedad por la sabiduría médica moderna. Relaciono esta confrontación con el psicótico-en-uno-mismo con lo que dijo Les: «Algunas personas pueden "viajar" sin ácido». Es posible estar al otro lado de la barrera sin tomar drogas, si eres consciente de la existencia de niveles más profundos.

---

2 Véanse los informes de «Drug Dependency Discussion Unit», Hospital Edward King, Londres (1972: 3).

Ahora nos acercaremos a un tipo de hippie alejado de las drogas y que tiende hacia la religión.[3] Visto desde afuera como una tendencia «saludable», por la aparente renuncia a las drogas, están de hecho muy cerca de la experiencia con drogas en un sentido simbólico. Desarrollan mucho trabajo sobre sí en el intento de conocerse a uno mismo más profundamente. El uso y el sentido de las drogas, de esta manera, no se limita a la acción inmediata de tomarlas o a sus correlatos en el comportamiento. El significado real del uso de drogas está en la entrada a un extenso mundo simbólico. Una vez en ese mundo, la presencia de las drogas no tiene una gran importancia.

Uno puede estar «colocado» sin consumir drogas, y las experiencias del día a día, más allá de los momentos de consumo, también habrán cambiado. En ciertos aspectos, el pasaje a través de la barrera simbólica que separa lo «convencional» del estar «a la moda» nos presenta una clásica paradoja de fe. Se entienda o no, no hay modo de cruzar la laguna con argumentos lógicos. No podría probarse la presencia de este mundo simbólico a un no creyente que ya ha decidido que eres un «enfermo». La clase de preguntas que se le pueden ocurrir a un extraño al tema se volvían irrelevantes en el campo, e incluso preguntar ciertas cosas era una prueba de que el interrogador nunca apreciaría las respuestas. Este «círculo vicioso» de la cultura de las drogas irritaba de forma particular a las instituciones y a los grupos de apoyo. Es una de las barreras más grandes para comprender esta cultura desde fuera. La preocupación por las «causas», su detección y en última instancia su modificación, y la preocupación por el paso de drogas blandas a duras son las bases de la vasta mayoría de intentos de comprender la cultura de la droga. Todos apuntan a que el consumidor debe reafirmar su autonomía dentro de la cadena causal. Simplemente estos intentos nunca encuentran los términos reales de la experiencia de los *heads* con las drogas. Para los *heads*, cuando comprendes el carácter dialéctico de tus propias determinaciones (paradójicamente, cuando estás más determinado), te vuelves más libre para experimentar toda la riqueza de la conciencia. Su conciencia expandida, en su omnipotencia envolvente, encuentra insignificante la conciencia *normal*, un asunto pequeño-cruel-sucio-laboral. Las apelaciones a un regreso a

---

3 El movimiento Jesús-Freak de California, que ahora se extiende por Inglaterra, es el ejemplo más claro de este desarrollo.

este mundo simplemente confirman las expectativas de la experiencia de los *heads.* El que apela es simplemente parte de ese «asunto pequeño y mezquino» y sus comentarios sobre el trabajo y la responsabilidad muestran que sigue tan «cruel» como siempre.

El consumidor de drogas conoce mucho mejor al trabajador social de lo que este conoce a aquel. El punto de máxima divergencia entre lo objetivo, el entendimiento causal del fenómeno de las drogas y el carácter de experimentación real de lo que implica es precisamente esta noción contradictoria de libertad. Para el grupo «objetivo», la libertad es auto-responsabilidad, para el grupo «subjetivo» eres realmente libre cuando no eres responsable de ti mismo. La falta de voluntad del *head* para intentar contradecir las definiciones externas de su uso de las drogas complejiza de la situación. El que intenta «curarle» siente que la droga se ha enquistado en lo más profundo, de una manera misteriosa, y que esta supera la capacidad de comunicación del usuario; por eso redobla su esfuerzo para hablar a lo que queda del viejo *sí mismo,* para expulsar al invasor infame. El *head*, a su vez, simplemente está seguro de que el otro nunca podrá ver la «verdad».

Esta sensación de «entendimiento de la fe», o de compresión inmediata, se extendió de manera notable hacia otros aspectos de sus vidas. Estaban muy irritables con las explicaciones causales y externas: querían la experiencia de una cosa y les aburría el armazón de la explicación de la experiencia. La coherencia con la que esos sentimientos eran vividos en la cultura *head* es destacable: la experiencia en contraposición al entendimiento quizá era el principio más importante y más compartido de todo el movimiento. Esto no significaba que el lenguaje fuera redundante; al contrario, la cultura hippie era sumamente verbal, pero el uso del lenguaje no buscaba la «verdad» o un entendimiento compartido y objetivo de los procesos. El lenguaje era usado como una forma de alentar los sentimientos y los *estados* de entendimiento a través de la sugestión, la contra-sugestión, el contraste, la paradoja y la sorpresa, de forma atractiva, complicada y a veces traviesa. Muchas cosas solo se apuntaban y debían adivinarse. Las palabras, de tal manera, esculpían formas sobre esta atmósfera más que tratar de representarla objetivamente.

Estos sentimientos asociados a la concentración sobrehumana en el ahora, la habilidad de transformar la experiencia cotidiana y, particularmente, la valentía del psicótico fertilizaban el terreno para experiencias místicas. Era probable que tuvieran lugar, especialmente en un «viaje» de ácido, y, una vez experimentadas, situaban finalmente al individuo al otro lado de la barrera simbólica. El carácter real de esta experiencia es difícil de entender, y lo era para los *heads*, aunque a ellos les gustara hablar *sobre* eso, la experiencia más inefable de todas; nunca podría ser presentada en otros términos que en los suyos propios. La experiencia mística era la quintaesencia y el reconocimiento de los valores centrales de su mundo de las drogas. Ponía finalmente al individuo más allá del alcance del mundo cotidiano y de su insistencia en su autonomía individual. Si eras parte de la conciencia cósmica, parte de Dios, de hecho *eras Dios* y, entonces, las nociones de causalidad y autonomía personal eran simples malentendidos de una parte muy pequeña de la vida, que se podía trascender y superar totalmente. Todos los aspectos de la vida eran parte de uno mismo, entonces, ¿cómo podrías alzarte en guerra contra ti mismo?

A este respecto, existía un vínculo entre la escena de la droga de los *heads* y la religión y la cultura de Oriente. Muy raramente había un conocimiento detallado de estas religiones, una complicidad superficial normalmente ocultaba la ignorancia subyacente. Oriente era tomado como una *metáfora* de su posición más que como una contraparte literal. Yo argumentaría que la falta de conocimiento objetivo sobre Oriente no minaba la *autenticidad de la experiencia que se acercaba* a la metáfora oriental. Aquí hay algunos ejemplos de las cintas que narran experiencias místicas con ácido en el entorno natural del grupo:

> Les. Yo creo que existe una divinidad y creo en la energía pura de la vida, con la que he entrado en contacto en gran medida gracias al ácido. Era una cosa tremendamente religiosa al mismo tiempo.
> Derek. Sí, pero, ¿crees que hay una figura concreta?
> Les. Sí, lo que tengo en mi cabeza ahora mismo, lo que llevo como mi Biblia, es el I Ching, o como quieras llamarlo, el libro chino de los cambios.
> Norman. ¿Pensáis que lo que estáis haciendo ahora, o lo que estáis experimentando, los conocimientos que obtenéis, os serán beneficiosos?
> Les. Por supuesto que sí.

Derek. Experimentar es la vida.
Les. Será muy beneficioso, no solo para mí, sino que espero que lo sea también para mi prójimo. Yo creo que cuando leo el libro de cambios, y veo el Hexagrama, lo cambios se me aparecen. No solo trato de vivir mi vida según esos principios en este momento particular, sino que creo que lo que estoy haciendo acorde al libro de cambios, acorde a mis propias ideas sobre la humanidad y acorde a mis conceptos de la divinidad, la fuerza de la energía pura de la vida, todo esto hará que las cosas mejoren para otra gente, la gente que me rodea, la gente que conozco.

Les. Sí, porque los conceptos de Oriente sobre la religión tienen mucho que ver con el ácido, o los conceptos del ácido sobre la religión.
Val. Occidente tiene la idea de que Dios es un ser trascendental, en otras palabras, que está separado del mundo, y entras al reino de los cielos si has sido un buen hombre en esta vida [risas]. Cualquiera que conoces puede volverse uno con Dios; Oriente toma la visión de que Dios es inmanente y que todos somos Dios en Dios, sabes que Dios está en nosotros, y eso es lo que el ácido te brinda.

La relación del ácido con su experiencia trascendental no la invalida como algunos han argumentado. En primer lugar, el punto central de todo este texto es que la importancia crucial de las drogas no reside en sus propiedades farmacológicas, sino en su apropiación en un sistema simbólico más amplio. Aunque las drogas fueran el interruptor para entrar a este mundo, el mundo simbólico en sí mismo está corporizado y es vivido, en general, en los procesos humanos de todos los días. La experiencia trascendental es más un producto de *vivir en este mundo*, que un producto de ciertos químicos que actuan en el cerebro. En segundo lugar, incluso asumiendo por un momento que la determinación química de la conciencia fuera un factor más poderoso que la cultural, sigue sin invalidarse la integridad experimental del episodio místico. No importa qué lo cause, sigue siendo experimentado como real. La experiencia no puede ser juzgada sobre las bases de sus causas; solo puede ser juzgada por su carácter y sus efectos en la vida.

Una farmacología subcultural

Aunque he descrito la escena de la droga *head* en términos de una gran división simbólica a dos lados de una barrera, los *heads* hicieron distinciones más complejas entre los diferentes tipos de drogas. El hachís era el denominador común de todas las drogas y era la más consumida. Usada de forma correcta, con las adscripciones simbólicas de significado apropiadas, era una parte genuina de la experiencia de los *heads*, pero también reconocían que muchos otros grupos usaban esta droga de diferentes maneras, con diferentes significados. El ácido era visto como una droga mucho más poderosa y más positiva culturalmente. Aunque era posible tomar ácido sin viajar (un uso no cultural), se pensaba que probablemente los «convencionales» tomaran ácido una vez y luego se «aterrorizaran». Incluso muchos hippies estaban asustados con la droga y existía un amplio conocimiento sobre sus daños potenciales. Esos hippies aprensivos con la droga no eran figuras externas al grupo, eran parte del mundo simbólico más amplio y entendían, *de alguna forma*, lo que suponía viajar regularmente. Pero el hecho de que no consumieran ácido impedía que fueran vistos como *heads* «reales». Los *heads* «reales» no consumían ácido indiscriminadamente, estaban alerta ante el peligro de volverse unos *freak* del ácido. Lo consumían regularmente y con cuidado, preparándose meticulosamente para la experiencia, o aprovechando ciertos estados de humor propicios.

La *heroína* estaba más allá del ácido, como el ácido lo estaba del hachís, pero de una manera menos positiva culturalmente. Los peligros de la «H» eran bien conocidos, pero no se sentía pena por aquella persona totalmente enganchada a la heroína o la cocaína; la actitud era pensar que si «está enganchado, si se metió con eso, debe estar haciendo algo por él, es su *viaje*». No trabajé con ningún adicto a las drogas duras y, de acuerdo con la brigada antidroga, el nivel de adicción en la ciudad ha caído enormemente desde los resultados registrados a mediados de los años sesenta. La heroína era una droga de la que no se hablaba mucho en este ambiente, incluso si la usabas ocasionalmente, solo tus colegas más cercanos lo sabrían. Un *head* que conocí bien me dijo que había usado «H» ocasionalmente y que mientras mantuvieras un control cuidadoso de la cantidad y la frecuencia, y la inyectaras bajo la piel pero no en la vena, podrías evitar la dependencia y todos los horrores consecuentes. Era cierto que, aunque los

peligros de la droga fueran bien conocidos, no existía el mismo miedo que encontramos en la sociedad «convencional». Se veía simplemente como un agente poderoso más que como un adversario poderoso, algo que evitar normalmente, pero que podía ser bienvenido bajo ciertas circunstancias extremas. Mi opinión es que en esta escena había más consumo controlado de heroína, un consumo cuidadoso con las inyecciones, que lo que la mayoría de las agencias de control reconocían, aunque no obtuve ninguna evidencia consistente.

El significado cultural de la «H» parecía ser principalmente una extensión simbólica de su supuesta irreversibilidad física. Entrar en la heroína no era solo atravesar la barrera simbólica que dividía lo «convencional» del estar «a la moda», era un cierre irrefutable de las relaciones con el mundo convencional. En algunos aspectos, este pasaje de la «H» era culturalmente similar al pasaje del ácido, pero con la «H» no solo atravesabas el pasaje a ese grado extremo, sino que habías quemado los botes y no podías retornar. En algún sentido, esto hacía a la «H» la expresión suprema de los significados de la cultura de la droga. Era una expresión de lealtad hacia los significados ubicados del otro lado de la barrera que las personas convencionales nunca podrían entender y de los que la sociedad convencional nunca podría hacerte volver. Por otro lado, en una especie de aceptación indirecta de la supremacía de los estados simbólicos frente a los reales y físicos, en parte no se confiaba en la «H. Sus significados estaban ligados a ser los últimos antes del vacío, podías morir (una forma irrefutable «de irse» extremadamente-anticonvencional-supremamente-a la última), en cualquier caso te irías y aquel era un precio excepcionalmente alto a pagar. En este sentido, el significado cultural de la «H» estaba más próximo a su base farmacológica que el resto de las drogas usadas en este ambiente; en este caso, los enfoques cultural y farmacológico estaban de acuerdo en que el coste final de su uso era la muerte, aunque el significado del pasaje en cada caso fuera muy diferente.

Las *anfetaminas* y los *barbitúricos* parecían estar bastante alejados de lo cotidiano. No eran tan centrales para los *heads* como el hachís y el ácido. Usualmente, estaban asociados a otros grupos culturales. Parece que en la escena hippie se usaban más *ad hoc*, para permanecer despierto, o para permitir la terminación de alguna tarea. Cuando se consumían del modo simbólico apropiado, sus efectos eran fructíferos

culturalmente, de forma semejante a la fuerza de la experiencia con hachís, pero no me parecía que hubiera un uso extensivo de pastillas en este sentido. Un «colocón» era mucho más oportuno en la mayoría de las circunstancias, a no ser que hubiera alguna razón particular para forzarse a permanecer activo por mucho tiempo. Estaba la cuestión del abastecimiento, por supuesto, y cuando no había disponible otra cosa se consumían pastillas. En una cultura de la droga con estructuras simbólicas muy fuertes, todas las drogas eran vistas como valiosas y cualquier droga era capaz de brindar los efectos buscados. Los miembros del núcleo de la cultura habían probado todas las drogas que se puedan imaginar y es posible que los barbitúricos fueran usados de forma ocasional como sustitutos de la «H», pero era una práctica con la que personalmente no tomé contacto.

Esta descripción del ranking de las diferentes drogas tal y como las veían los *heads* no debe ser tomada como evidencia de cierta «escalada», en el sentido de la teoría convencional que predica que al consumo de drogas blandas inexorablemente continúa el de drogas duras. Aunque había diferencias cognitivas entre las diversas drogas usadas en este ambiente, el paso de una a otra estaba determinado por estados de conciencia que se pueden interpretar mejor desde el punto de vista de su significado cultural, que desde el punto de vista de las propiedades intrínsecas de las drogas. Solo en el caso de la heroína se da un claro vínculo entre los significados culturales otorgados y los efectos farmacológicos «objetivos» de la droga. El paso cultural de una a otra droga es relativamente independiente de su naturaleza farmacológica; es posible escalar a otra conciencia sin drogas y también es posible tomar drogas sin realizar dicho pasaje. El consumidor conoce más íntimamente el carácter del paso del hachís al ácido, y especialmente el paso del ácido a la heroína, que aquellos que se preocupan desde fuera. Una vez que el individuo o el grupo ha entrado en el mundo simbólico de las drogas, la mera retirada de las drogas haría muy poco, pues el *head* encontraría pronto otra manera de colocarse más allá de las personas convencionales, quizás con un mayor coste para la sociedad convencional. La mayor correspondencia de lo cultural y lo farmacológico en el caso de la heroína puede significar que hay algo de verdad en la noción convencional de escalada.

8. Etnografía a través del espejo

*Geoffrey Pearson y John Twohig**

La etnografía de las subculturas desviadas se interna en los códigos de la propia cultura y nos «cuenta cómo son realmente». O al menos eso dice. ¿Qué ocurre, entonces, si les mostramos los textos del etnógrafo a los miembros de la cultura desviada? ¿Se reconocerán a sí mismos en lo que este dice acerca de su propia experiencia? ¿Es lo que ellos piensan (acerca de lo que él piensa que ellos piensan) el «test del ácido» de la etnografía? ¿O es que esta tiene escondida alguna otra función (algo que la hace plausible, inclusive convincente, y a la moda), además de reflejar el *verstehen* [comprensión] con verrugas y todo?

* El estudio del uso de drogas en la subcultura hippie de Paul Willis (en el capítulo anterior) sigue las tradiciones interaccionistas y etnográficas asociadas con Howard Becker, David Matza y otros autores en la corriente de la sociología de la desviación (para un mayor análisis, véanse las críticas de Brian Roberts y Steve Butters, también en este volumen). Siguiendo, digamos, los ensayos sobre la marihuana de Becker en *Outsiders* (Becker, 1963), Willis pone mucho énfasis en la manera en la que las experiencias con drogas son construidas socialmente, definidas culturalmente y aprendidas en el contexto del uso subcultural, más que a través de las propiedades fisiológicas y farmacológicas de los diferentes tipos de drogas. Así, al construir su tipología del uso de drogas, Willis se apoya sobre todo en cómo sus «actores» definen su experiencia, respaldado por su propia observación etnográfica. Estrictamente hablando, Willis reconoce que las diferentes drogas tienen efectos fisiológicos, de manera que las definiciones culturales «hacen que esos efectos sean socialmente significativos». Se acerca, así, a la posición de Jock Young en *The Drugtakers* (Young, 1972), donde el autor habla del «encaje entre farmacología y cultura» y de «la estructuración cultural de los efectos de las drogas». Pearson y Twohig, en su estudio sobre el uso de drogas (en este capítulo), ponen el énfasis en otro lugar: los contextos subculturales de uso, argumentan, influyen sobre la experiencia con drogas menos que las propiedades de las distintas drogas y las maneras de tomarlas (lo que llaman las «tecnologías de ingesta»). Sobre las bases de esta lectura más «materialista» (algunos dirían, más biológicamente determinista), Person y Twohig desarrollan una crítica a todo el acercamiento de Becker basado en la «construcción-social-del-sentido» y a su raíz en los estudios etnográficos que, argumentan, han tendido a ser recibidos como dogma sociológico: una sociología de los significados sin una base material o práctica.

El nuestro fue un torpe y un poco demasiado obvio acercamiento a un interrogante que ofrece la etnografía (Pearson y Twohig, s/f). Les preguntamos a usuarios de drogas qué pensaban de la «fenomenología» de Howard Becker sobre la experiencia de fumar marihuana e intentamos comparar sus comentarios en relación con diferencias internas que detectamos en la subcultura desviada. No vamos a centrarnos en esta cuestión ahora; sin embargo, nuestro torpe acercamiento produjo un serio cuestionamiento de la etnografía de Howard Becker y la manera en la que es tomada como catequismo por los sociólogos.

Primero, repasaremos los argumentos de Becker. Luego sigue una breve presentación de una parte de nuestra propia información etnográfica, que incluye cómo el grupo desviado recibe la etnografía de Becker. Finalmente, algunas conclusiones.

La construcción social de las experiencias con drogas

Los ensayos de Howard Becker *Becoming a marijuana user* [Convertirse en un consumidor de marihuana] y *Marijuana Use and Social Control* [Uso de la marihuana y control social] son contribuciones fundamentales a la sociología de la conducta desviada (Becker, 1963). Junto con su incursión en los orígenes de las psicosis por LSD (*History, Culture and Subjective Experience* [Historia, cultura y experiencia subjetiva], Becker, 1971), se han incorporado al saber popular de la sociología. Los efectos experimentados por el uso de drogas, defiende Becker, no son efectos químicos directos. Por el contrario, están mediados por los significados culturales adscritos al uso de las drogas. De forma crucial, «la forma en la que una persona experimenta los efectos de las drogas depende en gran medida de la manera en la que otros definen esos efectos para él» (ibídem: 311). Becker sostiene que el efecto de las expectativas, el ambiente, las definiciones culturales, etc. (en suma, la construcción social de las experiencias con drogas) son tan importantes que una persona que ha tomado ciertas drogas «puede no advertir algunos de los efectos de la misma, aun cuando son físicamente obvios» (ibídem: 310). Una persona que se encuentra «bajo la influencia» de las drogas, en definitiva, está también según

Becker bajo la influencia de otra cosa distinta a la droga misma. La fenomenología del uso de drogas de Becker opera entonces en la intersección entre la biología (o farmacología) y la cultura.

Becker rastrea la trayectoria del usuario de marihuana desde que es principiante hasta que se convierte en alguien experimentado en el uso de la droga por placer (o «diversión», al decir de Becker). Argumenta que el uso «satisfactorio» de la marihuana no está garantizado por las propiedades farmacológicas de la droga, sino que debe ser *aprendido*. Este aprendizaje transcurre en tres etapas:

Aprender la técnica. «El principiante no suele colocarse la primera vez que fuma marihuana, y generalmente se necesitan muchos intentos para obtener este estado. Una explicación puede ser que la droga no se fuma "de manera correcta", esto es, de manera que asegure una dosis suficiente para producir síntomas reales de intoxicación» (Becker, 1963: 46). En ausencia de tal saber técnico, según Becker, la droga no se vería como potencialmente placentera y «el uso de marihuana [sería] considerado trivial y no continúa» (ibídem: 48).

Aprender a percibir los efectos. «Aun después de aprender la técnica correcta para fumar, el nuevo usuario puede no colocarse y de esta manera no formarse una concepción de la droga como algo que puede ser usado por placer» (ibídem). El problema, según Becker, es que el principiante debe aprender a identificar los efectos de la droga. Estos no son evidentes por sí mismos, ni están evidentemente conectados con el consumo de la droga. La percepción de los efectos, de esta manera, debe ser señalada por, y aprendida a través de, la participación en la cultura de la droga; esto es, el principiante aprende lo que es «estar colocado» por medio de experimentados e influyentes miembros de la subcultura. Podemos notar aquí que la importancia de la farmacología comienza a retroceder en la sociología de Becker.

Aprender a disfrutar los efectos. «Un paso más es necesario si el usuario que ya ha aprendido a colocarse va a continuar con el uso de la sustancia. Debe aprender a disfrutar los efectos que ha aprendido a experimentar» (ibídem: 53). Los efectos inducidos químicamente, dice Becker, son ambiguos: los síntomas de «estar colocado» no son placenteros por sí mismos, y, por lo tanto, el usuario de marihuana debe

aprender la motivación para el uso de drogas en la búsqueda de efectos placenteros en el curso del uso de la misma (y no antes). Aprender lo que es «divertido» y cómo es «divertido» es, una vez más, de acuerdo con Becker, mediado por la subcultura de los usuarios experimentados de drogas.

Para resumir, Becker está diciendo que la farmacología debe ir en el asiento de atrás en el entendimiento de la experiencia subjetiva de los efectos inducidos por las drogas. La experiencia subjetiva depende de las expectativas, el ambiente, los significados culturalmente prescritos, etc. Los efectos de las drogas no son inmediatos; están mediados (y determinados) por la cultura.

«¡Howard Becker, cambia de camello!»

Repitamos: los ensayos de Becker han sido adoptados por la sociología fenomenológica como un evangelio. David Matza presta su propia autoridad a esta posición, argumentando:

> En *Becoming a marijuana user*, la concepción sociológica del hombre se vuelve directamente humana [...] El ensayo debe ser considerado una «receta», un fiel resumen de cómo hacer lo que la gente ha estado haciendo de manera inconsciente todo este tiempo [...] bien podría haberse titulado *Cómo fumar hierba*. (1969: 109-110)

Matza desarrolla esta potente cuestión largamente; se consagra así como una nueva ortodoxia sociológica. Más recientemente, por ejemplo, un escritor británico se hace eco de la fórmula de Matza-Becker:

> El proceso de convertirse en un fumador de cannabis [...] implica adquirir la habilidad tanto para identificar como para aprender a disfrutar sus efectos. Estos no son evidentes por sí mismos ni intrínsecamente placenteros. De hecho, hay un creciente volumen de opinión que considera a la droga farmacológicamente como poco más que un placebo. (Auld, 1973: 569)

Lo que sigue es un breve resumen de algunas evidencias que cuestionan esta ortodoxia.

Queremos preguntar lo siguiente: ¿qué tipo de «fenomenología» del uso de drogas es la que olvida (o elimina) la farmacología? ¿Cómo es que los sociólogos se han tragado un informe desintoxicado de los efectos tóxicos de las drogas? Pero primero preguntamos: ¿cómo responden los usuarios de drogas (en oposición a los sociólogos) a esta «receta» para su hábito adquirido?

Un hombre, experimentado usuario de drogas, resumió para nosotros los siguientes puntos clave. «Becker ha sugerido que los novatos deben aprender a percibir los efectos. ¿Cuál fue su experiencia?». «¿Percibir los efectos? ¡Guau! [risa prolongada] Los efectos fueron simplemente... ¡WHAMMM!... Como un martillo en la nuca... ¡Este Becker debería cambiar de camello!». Él había fumado por primera vez con su hermano y un grupo de amigos. De acuerdo con lo que dijo, se había fumado un porro con mucha resina de cannabis y tabaco. Estuvo «bloqueado», según dijo, por lo que le pareció un periodo prolongado de tiempo y finalmente se quedó dormido escuchando música. Su experiencia, expresada de forma rotunda, de que los efectos farmacológicos del cannabis le «plancharon» (sin mediación subcultural) es representativa de un gran grupo de usuarios de drogas que no se reconocen en la fenomenología de Becker. Hubo muchos comentarios groseros acerca de la estupidez y el error de este acercamiento sociológico, muchos bromearon acerca de que, si los sujetos de Becker necesitaban aprender a identificar los efectos, entonces habían sido engañados con mercancía fraudulenta.

Llamaremos a esta primera técnica *tecnología fuerte de ingesta*. Esta experiencia no es universal, y un segundo hombre habló por otro subgrupo que tiene una ruta diferente para el uso del cannabis, con otra tecnología para fumar y aparentemente efectos distintos. Fumó cannabis por primera vez (en Gran Bretaña en 1967-1968) cuando un amigo le pasó un porro en una fiesta. Creía que iba a ver «bellos colores... como pensaba que podía ser el LSD... una suerte de efectos psicodélicos», sin embargo, solo obtuvo algunas risitas. «Algunos de nosotros hacíamos muchas bromas estúpidas... había tomado muchísimo alcohol, vino,

cerveza, y probablemente estaba un poco borracho». Fumó ocasionalmente durante algunos años, por diversión, en fiestas. La droga, según dijo, no siempre parecía funcionar.

De muchas maneras, este segundo grupo de usuarios (que utilizan la droga por diversión en fiestas y reuniones, generalmente a través del efecto del alcohol) se parece más a la versión de Becker de la trayectoria de un usuario de drogas. Los efectos de la misma son reportados como más ambiguos. Muchas veces pareció no funcionar la primera ocasión, y alguna gente renunció a seguir intentándolo. Lo que significaba estar colocado era menos reconocible. Esta segunda forma de uso de la droga la llamamos *tecnología de fiesta*.

Nuestra impresión es que la crucial distinción entre estos dos subgrupos es la *tecnología* (*cómo es la ingesta de la droga*) y que diferentes tecnologías producen distintos efectos de la droga. Las expectativas, la cultura y el ambiente parecen poco importantes. A veces un ritual es parte del uso de la droga, pero varía significativamente y sin ningún patrón común. En todos los casos, aquello que ligaba los patrones de diferentes efectos, diferentes estilos de vida subculturales y diferentes patrones de uso de la droga era la tecnología. Solo hemos mencionado dos de ellas por razones de brevedad.

Algunos usuarios se movían libremente entre las distintas tecnologías y experimentaban distintos efectos. Por ejemplo, una mujer había fumado ocasionalmente (y disfrutado) cannabis en fiestas (junto a la ingesta de alcohol). Luego trabó amistad con un grupo de hippies del tipo de la tecnología fuerte: «Era tan diferente. Algo así como más vívido y te desaceleraba, o parecía hacerlo, y realmente podías disfrutar la música sin querer hablar y reír todo el tiempo... apenas se hablaba». Es importante destacar que nuestro sujeto no está describiendo la influencia del ambiente, sino los efectos de una tecnología distinta. Y aunque no querríamos negar la influencia de factores como el ambiente, esta evidencia se muestra como una corrección al énfasis sociológico unidimensional sobre el «ambiente» únicamente.

De igual manera, decir que la tecnología (y, por lo tanto, la farmacología) es el determinante principal de la experiencia subjetiva de los efectos de las drogas no niega la intencionalidad de los usuarios

individuales de drogas (lo que puede atraerlos al consumo o a las ideologías que rodean al mismo) o su elección (ya sea renunciar al uso o preferir una tecnología por resultar más placentera). Por ejemplo, la misma mujer decía de los hippies: «Se sientan, fuman mucho, se colocan mucho y escuchan música (Soft Machina o Pink Floyd o algo por el estilo) realmente muy colocados... pero simplemente allí sentados. Ese no es mi ambiente, para nada, es demasiado pasivo, demasiado aburrido». Y debemos enfatizar otra vez que no es meramente el estilo de vida (esto es, la cultura) lo que ella rechaza aquí, sino la tecnología.

Imperialismo sociológico, puntos ciegos y éxtasis

Como contribución al entendimiento de las experiencias inducidas por drogas y de las subculturas de la droga, nuestra evidencia es banal. Pero esa no era la cuestión que intentábamos plantear: nuestra intención era, y es, cuestionar las sociologías «interaccionistas», «fenomenológicas», «desde dentro», últimamente de moda. Por retornar a nuestras preguntas, en primer lugar, ¿cómo dar cuenta de la discrepancia existente entre el texto del etnógrafo sobre el uso de drogas y las experiencias del usuario de drogas?

En cierto sentido, no hay sorpresas. Becker toma su ejemplo (creemos) de una subcultura americana de los años cincuenta, alrededor de la música jazz, los clubes de jazz y el crecimiento del estilo *avant garde* del bebop (de hecho, no nos dice demasiado acerca de los otros aspectos culturales de la escena que describe y esta es una gran debilidad en su etnografía sobre el uso de drogas). Nosotros tomamos nuestros sujetos de una generación de principios de los años setenta, posthippie y flower power, de jóvenes británicos blancos, en gran número de clase media. Estas dos subculturas (y sus contextos macroculturales) son dos mundos aparte y las experiencias son distintas: tal vez Becker está exculpado y nuestro trabajo solo muestra cómo los valores culturales y el «ambiente» sí influeyen en los efectos percibidos de las drogas.

Pero nuestro propósito no es ratificar o rectificar el trabajo de Becker (¿cómo se verificarían observaciones ideográficas?), sino entender cómo una etnografía se convierte en un evangelio para los sociólogos. Cómo, por decirlo de otra manera, una pieza particular de investigación que

contiene algunas confusas afirmaciones se reifica (y deifica) en la práctica profesional de los sociólogos. Nos preocupa el contenido ideológico de la etnografía, sus asunciones de fondo. En otro lugar, uno de nosotros ha desarrollado extensamente los temas ideológicos enterrados en las modernas sociologías de la desviación (el «olor de la teoría», como lo llamamos; Pearson, 1975: parte 1). Aquí presentamos solo algunas breves observaciones a modo de conclusión.

Los usuarios de drogas nos dicen que las drogas en los estudios de Howard Becker deben de haber sido «flojas»; nosotros decimos que la farmacología tiene poca fuerza en su teoría. Las asunciones de fondo en su teoría dicen: la biología no es tan importante.

Esta es una asunción conveniente para los sociólogos profesionales, al demostrar que el mundo necesita la práctica sociológica profesional: la sociología sobredetermina la biología y la farmacología. Y de esa manera estimula el imperialismo sociológico (donde lo importante no es la investigación crítica, sino defender los métodos y los principios de la sociología), los puntos ciegos de las abstracciones y los caprichos sociológicos; igual que las drogas son olvidadas en esta etnografía del uso de drogas, en los estudios etnográficos que forman parte de la sociología de la medicina (por ejemplo) hay un olvido total de que el objeto de estudio es el cuidado de la salud al servicio de la gente. Al contrario, se nos emplaza a una fenomenológica, desmoralizada y despolitizada tierra del nunca jamás.

La falta de énfasis en la toxicidad de las drogas también encaja perfectamente con el grupo de intelectuales liberales y de izquierda a favor de legalizar las drogas blandas. Una vez más, esta asunción ideológica de fondo simplemente toma un atajo para evadir los complejos asuntos morales y políticos sobre el control de las drogas. El falso radicalismo de la teoría actúa como una excusa para confrontar dilemas práctico-humanos.

La tesis de la construcción social de aun los más íntimos aspectos de la experiencia personal refleja el miedo (persistente entre los intelectuales burgueses) a que las sociedades industriales avanzadas colonicen hasta el último rincón de la vida privada; y a que la modernidad y la «masificación» de la sociedad invadan (y amenacen) la posibilidad misma de la subjetividad humana.

Al mismo tiempo, el estudio etnográfico proporciona a los intelectuales un entretenimiento en esta sociedad de masas sin sujeto, ya que estas invasiones sobre la privacidad (que llaman investigación) parecen reconstruir y celebrar los microscópicos detalles de la vida cotidiana. De esta manera, la popularidad de la etnografía no solo registra un miedo sino que también ofrece una solución mágica para el problema que se teme.

La etnografía se une así a la caótica lucha por rescatar nuestra amenazada subjetividad (véase Jacoby, 1973: 37-49). Se muestra eufórica ante la posibilidad de que aun las escondidas profundidades de nuestras vidas estén bien reguladas y en buen orden. Pero si la subjetividad y la privacidad están amenazadas, ¿es el estudio etnográfico la manera de combatir la amenaza? Un pertinente comentario de Colin Fletcher resume la frágil estética de la etnografía: «La investigación cualitativa suele ser [...] practicada y desarrollada en los interludios entre guerras» (1974: 140).

9. Comunas: una tipología temática

*Colin Webster**

> Sir Tomás Moro era un empedernido aficionado a los juegos de palabras, y Utopía también nombra la Outopia, que significa no-lugar, y la Eutopia, buen lugar. (Mumford, 1922)

Se ha estimado que en 1970 había alrededor de 2.000 comunas rurales y varios miles de grupos urbanos en Estados Unidos, y aproximadamente 50 proyectos comunales formales de diferente tipo en Inglaterra.[1] También en el resto de Europa las comunas existían en las ciudades más grandes, inspiradas hasta cierto punto por las ampliamente publicitadas Kommunes 1 y 2 fundadas en Berlín en 1967.

Simplemente deseamos examinar brevemente este movimiento social de jóvenes desencantados entre los años 1965 y 1975, esbozando una tipología temática. Esta tipología está corroborada por trabajos de campo dirigidos por sociólogos, por informes publicados por sus protagonistas y por mi experiencia personal.

* La búsqueda de algún tipo de acuerdo social colectivo o grupal para vivir de forma alternativa al núcleo familiar ha sido un tema central para las «contraculturas» de clase media. El «movimiento» de las comunas (aunque, como muestra aquí Colin Webster, se centra en muy diferentes temas) representa entre algunos jóvenes la búsqueda activa de tal alternativa; muchos otros, aun no comprometidos activamente con la «comuna» como ideal, han pasado algún tiempo, en otras actividades, experimentando con un estilo de vida comunitario. De este modo, las comunas proveen una de las «instituciones alternativas» centrales de la contracultura. En este trabajo, Colin Webster (admitido en el CCCS por un año, proveniente de la Politécnica de Birmingham) ofrece una «tipología temática» aproximada de las principales variantes del movimiento comunal.

1 Para una comparación de cálculos, véase Rigby (1974a) y Melville (1972).

Comunas rurales

Lo rural halla su materialización práctica en las comunas estadounidenses de «vuelta a la tierra» constituidas durante los años sesenta. Contiene diversas tensiones contradictorias entre las diferentes visiones idealizadas o previas de la naturaleza que apuntalan el movimiento (en tanto salvajismo o paraíso, desierto o jardín, fuente de terror o de salvación), entre estas idealizaciones y las experiencias prácticas de vida. Se puede ver cómo estas contradicciones encuentran una forma simbólica en las distintas actividades expresivas y ritualizadas que acompañan al movimiento. Por lo tanto, por usar los ejemplos de quizá las más famosas comunas rurales, el frenético estilo de danza y el uso de drogas (altamente complejo, activo, incluso frenético) epitomizado por Kesey[2] y los Pranksters (véase Wolfe, 1969a) existió incómodamente cerca del estilo de Leary y sus acólitos en Millbrook, meditativo, reflexivo, pasivo, *cool*, de toga blanca, trascendental (véase Leary, 1970).

La legitimación del movimiento comunal, cuya composición son jóvenes de clase media *urbana*, funciona a través de la naturaleza, de metáforas, expectativas y una nostalgia por una experiencia de la naturaleza que ni ellos ni sus antepasados realmente han vivido. El retorno a los orígenes se legitima históricamente y se practica contemporáneamente en la medida que se entiende que los ideales de la historia estadounidense, ejercidos «ahora», son el primitivismo, la pobreza voluntaria, el rechazo a tecnología y la relajación de las normas sexuales. Esta a veces encuentra su expresión extrema en el «nudismo escatológico» y en la libertad sexual, que sirven como anticipaciones rituales del paraíso. La base escatológica de la temática rural también toma la forma del «fin del mundo», tanto *experimentalmente* (el «inconformista» experimenta el fin de su mundo de clase media urbana) como a través del *imaginario* de la polución ambiental, las catástrofes ecológicas, las luchas raciales, la guerra y el sistema tecnocrático «demoníaco» que lo sostiene. La comuna se vuelve aquí un «remanente de salvación» y anticipa ritual y prácticamente el paraíso que vendrá cuando la vieja «realidad demoníaca» haya finalizado (aquí los aspectos mesiánicos del milenarismo

---

2 Ken Kesey (1935- 2001) fue un escritor estadounidense; a partir de 1964, él y un grupo de amigos, The Merry Pranksters o los «alegres bromistas», se convirtieron en pioneros en la experimentación lúdica y espiritual con LSD y marihuana. Kesey y Timothy Leary representaron dos enfoques complementarios de la naciente contracultura. [N. del T.]

se tornan dominantes).[3] Muy relacionado con esto se ubica la toma de conciencia de las posibilidades holísticas y de reterritorialización de los hombres gracias al uso generalizado de alucinógenos (aunque también por otras formas). Estas «visitas a los paisajes interiores» se ponen en contraste con los viajes espaciales del momento a través de metáforas en torno a la naturaleza, en las que el espacio natural es experimentado como una frontera/barrera, cuya superación abre una serie de opciones: en el *campo*, se anticipan posibilidades experimentales mientras que el *urbanismo* es entendido como la pérdida de acceso al espacio experimental.

Esta legitimación es suficiente para justificar elecciones importantes, implícitas a la comuna rural en cuanto está construida sobre las bases de la experiencia postagraria: el aislamiento resultante, el cambio radical de la estructura de la vida cotidiana, el aprendizaje de nuevas habilidades y el profundo reto a la identidad contribuyen a hacer de la aventura rural *la forma más pura del movimiento.*[4]

Las comunas eutópicas

Un momento de transición recurrente entre las historias de vida de los «inconformistas» es utópico, o, más aceradamente, «outópico», ya que, al no tener un lugar adonde ir, el inconformista se vuelve un «mendigo» que vive como un parásito en los intersticios del Estado de bienestar. El uso de drogas (entre otros mediadores), dentro de las subculturas desviadas de la juventud desencantada de clase media, contribuye a la ruptura de la ética protestante contemporánea. Esta pérdida de lazos con la ideología dominante (futuro, cálculo, instrumentalismo, gratificación diferida) puede llevar a intentar encontrar Eutopía, a través de

---

3 El milenarismo es un concepto que alude a la espera de una súbita transformación del mundo. Muchas religiones, ante el advenimiento de un periodo de crisis, auguran un cambio cualitativo de índole sagrada que impondría una suerte de nueva realidad. Así pues, momentos como las grandes pestes, guerras devastadoras o cataclismos de diferente índole promueven diversas variantes de movimientos milenaristas. El término se asocia sin duda al cristianismo y la creencia en un reino de mil años antes o después del retorno de Cristo. Se trata, pues, de una interpretación del libro del Apocalipsis. [N. del T.]

4 Para referencias de la temática rural, específicamente dentro de la contracultura, véase McDermott (1971) y Kaufman (1971). Para referencias más generales del misticismo/milenarismo natural, véase Cohn (1971) y Roszak (1972).

la inclusión o la construcción de una comuna, según la disponibilidad de recursos. O al contrario, esta fase transicional puede deparar en otras «soluciones», como el retorno al trabajo «convencional» (el inconformista es incorporado). Cualquiera que sea la solución adoptada durante este momento transicional, las prioridades son estudiadas nuevamente; este es a menudo el periodo mencionado por los inconformistas como el momento de la «toma de conciencia».[5]

La monogamia

La esencia de las relaciones comunales es su *fragilidad* y la relativa ausencia de apuntalamiento estructural para sostenerlas, cuando, y *si,* se tornan problemáticas. Hay muy pocos matrimonios legales o empleos regulares, y poca inversión en el ambiente. La «orientación presentista» de las intensas relaciones mantiene la reticencia a creer en la monogamia con proyección de futuro y anima un deseo difuso de continuar el «polimorfismo aniñado». El sostén compensatorio de esta fragilidad es una *imagen* romántica (que no se espera que tenga lugar) y la *solidaridad* comunal.

Paradójicamente, las parejas heterosexuales monógamas constituyen la norma en la mayoría de las comunas. Respecto a esto, las comunas expresivas difieren de las comunas instrumentales ya que en estas últimas, a menudo constituidas por *swingers* [libertinos] de clase media, la promiscuidad es la norma. En las comunas expresivas existe a menudo una *deriva* hacia el casamiento grupal *a causa de la fragilidad*, y esto ayuda a disminuir la tensión que resulta de vivir al día. Una secuencia típica que ilustra esta tensión es la siguiente: el comunero (hombre) escoge una mujer, con o sin hijos, y la lleva a su hogar, donde se le confiere un ambiguo estatus de «su mujer»; puede irse y no volver, o volver solo, o con otra mujer (esto es más pronunciado en las comunas urbanas, donde son más frecuentes las rupturas por la gran disponibilidad de personas sin pareja); ninguna norma está por encima de la «búsqueda del yo» del individuo (especialmente hombre). La secuencia de mujer-con-hijos que recibe a varios hombres es vista como menos

5 Lo eutópico es un hilo que recorre toda la literatura sobre el movimiento comunal; de forma general, la «mentalidad utópica» en la historia es analizada por Mannheim (1972) y más adecuada y radicalmente (en el sentido de ir hasta la raíz) por Bloch (1970 y 1971).

disruptiva (y más fiable en tanto es ella quien provee el ingreso de la asistencia social); por consiguiente, una situación común en las comunas es la de *la mujer fuerte*, que se estabiliza con sus hijos (norma de la «domesticidad»), en contraposición a la «travesía de descubrimiento» metafísica del hombre (la realización de la norma individual). Estos patrones se ven debilitados en ciertas comunas urbanas que dan importancia al estatus de las mujeres y donde el apoyo mutuo está más presente.[6]

La crianza

El patente compromiso con la *igualdad* es más perceptible en el área de la vida social comunal, donde la concesión de autonomía «adulta» a los hijos es una tendencia mayoritaria. Pero aquí, otra vez, presenciamos contradicciones, en la medida en que la afirmación de solidaridad en las ceremonias de nacimiento de los niños (que simbolizan que el hogar es común y los niños entran a formar parte de una única familia) está en tensión con la distintiva «teoría de los hijos» comunal, en la cual tienden a ser vistos como personas independientes, autónomas. Mientras la capacidad de decisión de los niños sobre sí mismos parece disminuir secuencialmente al crecer, el modelo dominante sigue siendo madres-con-hijos, y la crianza comunal, hasta ahora, suele considerarse demasiado radical. Otra tendencia es subsumir las categorías «mujeres» y «niños» en la noción igualitaria de *gente;* para estar protegidos, forman parte así de las unidades cósmicas más importantes («todos somos uno»). Los conflictos en las relaciones interpersonales entre adultos y niños suelen ser interpretados astrológicamente y en particular los niños pueden ser etiquetados como «guardianes cósmicos» con *karmas* (o destinos) propios, que los niños deben trabajar por sí solos. La socialización del niño se rige, por consiguiente, por normas muy diferencias a las de la clase media, pero todavía es difícil calcular cuán *significante* es esto.[7]

6 Específicamente en términos de lo que está ocurriendo en las comunas, véase R. y Della Roy (1972) y J. y H. Ogilvy (1971). La lucha sexual y la discusión sobre la monogamia de forma general se encuentra en toda la literatura del movimiento Women Liberation, pero en relación con las comunas urbanas, véase R. Reiche (1968).

7 El tema de la crianza se ha discutido en Berger, Hackett y Millar (1972), Bookhagen *et al.* (1973) y Zicklin (1973).

Las comunas religiosas

Bajo esta temática incluimos explícitamente a las comunas religiosas, diferentes de aquellas tratadas en el epígrafe de lo rural, ya que se desarrollan menos a partir de metáforas religiosas integradas en la cultura y no profesan abiertamente la fe. Las comunas que se definen deliberadamente como creyentes a menudo existen sobre la base de una *ausencia*, simbolizada por una fuerza externa divina o sagrada y actualizada por un gurú autoritario, carismático o «divino», que puede o no estar presente en la comuna o *ashran*. Ejemplo de esto son los «templos» de la Sociedad Internacional para la Conciencia Krishna, los *ashrans* de la Misión de la Luz Divina y las «comunidades» de los Hijos de Dios. Podemos llamar a dichos proyectos comunas «ascético-religiosas». Por otro lado, las comunas «religioso-místicas» creen en una fuerza divina *inmanente* y desean obtener la unidad con el todo (otra vez, «todos somos uno»). Comparten con las comunas rurales que muestran una pequeña preocupación por cambiar el mundo externo y mucho interés por las técnicas de liberación personal, practicadas más o menos reflexivamente.[8]

Las comunas urbano-activistas

En comparación con las comunas rurales, las comunas urbanas generalmente enfatizan la teoría del auto-conocimiento, materializado tanto en un cierto estilo de vida, que gira en torno al tema de la «individuación como praxis», como alrededor de prácticas *políticas*, de las cuales la comuna es una parte. Parecen, no obstante, menos capaces de sostener en el tiempo el estilo de vida comunal. Las Kommunes 1 y 2 proporcionan un tipo ideal de comuna con intereses urbano-activistas, enfocada sobre la emancipación sexual y la crianza, así como sobre cuestiones más abiertamente políticas. Al igual que muchos de los movimientos antiautoritarios que se fortalecieron en Alemania desde 1968, las Kommunes combinan una clara preocupación tanto por los procesos de formación del carácter

8 Véanse Rigby (1974 a y b) y el periódico *Resurgence*. Por otro lado, se han publicado muy pocas investigaciones sobre el tema. Para la tradición religiosa-utópica, véase Cohen (1971), Roszak (1972) y, de nuevo para una interpretación cabal y profunda, Bloch (1970 y 1971). Para un estudio de las influencias contemporáneas sobre el misticismo y la religión juvenil/contracultural, véase Needleman (1971). Además, pueden leerse las publicaciones propias de muchas sectas.

(siguiendo a Reiche, 1968) como por el combate de los efectos de la «desublimación represiva» (siguiendo a Marcuse, 1970). El carácter interno de la sociedad, argumentan, está estructurado y modelado por las altas necesidades de consumo del capitalismo moderno; la familia es vista como lugar de génesis del consumo y como medio por el cual la «industria cultural» (propaganda, medios de comunicación, etc.) penetra en la estructura de carácter de los niños. Esta función de consumo requiere que los instintos sexuales sean reprimidos y manipulados, pero es la familia la que carga con esta «tarea» represiva en beneficio del sistema, principalmente a través de sus prácticas de crianza. La familia, vista como defensora de sus miembros en la era liberal, en la actualidad, bajo el capitalismo monopolista, proporciona tanto un refugio frente a la comunidad (la *privatización* del individuo y su *disolución* se llevan a cabo al mismo tiempo) como una reproducción de los requerimientos socioeconómicos del *status quo*. Dirige las necesidades instintivas hacia el conformismo con las normas dominantes. Los objetivos comunales son la liberación racional «aquí y ahora» de los instintos y las potencias como condición prioritaria para la transformación revolucionaria, a través de una crianza liberatoria y del análisis de las relaciones sociales. Esta defensa contra la «desublimación represiva» elude tanto las relaciones objetuales ambivalentes como las pseudo-gratificaciones del consumismo. De forma menos explícita, las comunas urbanas son vistas a menudo como *puntos nodales*, como fuente de afectos y como espacios de disminución de las prisas de la vida urbana.

Otros tipos de comuna urbana, si bien mantienen elementos en común con las descritas, luchan en los campos de la política y la economía, tales como las okupaciones de Londres, animadas por libertarios como Ron Bailey. Se establecían comunas en edificios vacíos en un contexto de escasez de viviendas, creado por la mala distribución de los recursos en el mercado inmobiliario. Grupos tales como los *Provos* en Amsterdam[9]

[9] Los Provos fueron un movimiento contracultural libertario holandés de mediados de los años sesenta que buscaban provocar (*provo-cere* en holandés) a la policía y a la sociedad por medios no-violentos. Publicaron la revista *Provo* y desarrollaron varios planes para la ciudad desde la concejalía que ganaron en Amsterdam (a favor de la okupación de viviendas vacías, de los métodos anticonceptivos, del uso de la bicicleta, de la legalización de la marihuana…). Tras la dimisión del jefe de policía y del alcalde de la ciudad por la represión de las movilizaciones contra la guerra de Vietnam, los Provos proclamaron su victoria y se disolvieron. [N. de E.]

y los *Diggers* en California[10] crearon proyectos de comunidades de apoyo mutuo y apostaron abiertamente por un estilo de vida activista. En general, podemos concluir que las comunas urbanas se convierten en centros de activismo urbano y a menudo desarrollan prácticas políticas revolucionarias de base.[11]

La cuestión de las infraestructuras

Dentro del movimiento de la «tecnología alternativa», se daba un conocimiento más científico sobre el lugar del hombre en el ecosistema, según las evidencias disponibles. Ciertos periódicos de amplia distribución, tales como *Undercurrentes*, *Science for People* y *The Whole Earth Catalog* promocionaron una mezcla única de tecnologías tradicionales y futuristas, derivadas de Buckminster Fuller y otros inventores;[12] generaron una nueva ciencia y un nuevo conocimiento, encarnado práctica y técnicamente en lo que llamamos *comuna infraestructural,* por la sofisticación de sus reglas teóricas y técnicas y por la aplicación de tecnología alternativa (en particular en Escocia y Gales). Este tipo de comuna comparte ciertas tendencias irracionalistas con las comunas rurales. Se espera que las comunas/comunidades productivas formen la infraestructura económica sobre la cual se apoyará la nueva organización social, y, por lo tanto, deben superar las dicotomías tradicionales entre el proceso productivo y las relaciones sociales, el trabajo y el juego. Dentro de los debates utópicos/prácticos, se contrapone la asunción de una relación simbiótica entre el hombre y la naturaleza con una ecocatástrofe creada por la «mistificación» de esta relación; al vegetarianismo y al misticismo (el hombre

---

10 Los Diggers fueron un grupo libertario de acción comunitaria de Haight-Asbury, San Francisco. Durante los años sesenta, organizaron conciertos gratuitos, ollas populares, clínicas libres y tiendas gratis. Muchos de ellos eran actores y formaban parte del teatro de guerrilla San Francisco Mime Troupe. Después de 1968, crearon varias comunas en California. Expresiones como *Do your own thing* provienen de su revista *The Digger Papers* y tuvieron una gran influencia en grupos posteriores como los Yippies. [N. de E.]

11 Sobre las Komunas 1 y 2, véanse Bookhagen *et al.* (1973) y Reiche (1968). Sobre el movimiento okupa, véase, por ejemplo, Bailey (1973) y sobre el movimiento estudiantil europeo, relacionado con este, véase Statera (1975).

12 Richard Buckminster (1895-1983) fue un arquitecto, teórico de sistemas, escritor, diseñador e inventor estadounidense. Entre sus diseños, destaca la cúpula geodésica. [N. de E.]

es uno con el ecosistema y el cosmos) se contrapone la explotación descontrolada de la naturaleza. Se piensa que la organización social humana es idéntica a la organización ecológica y, por lo tanto, podría desarrollar elementos de la economía budista, el uso de combustibles orgánicos, la diversificación y la descentralización de la producción, el ruralismo y la autosuficiencia. Las tendencias irracionalistas aparecen a menudo en analogías contradictorias entre tecnologías futuristas, fantasías cibernéticas y de ciencia-ficción y primitivismo, incorporadas a la analogía pesimismo / escatología / apocalipsis.[13]

La cuestión terapéutica

Una «terapia» puede surgir en un entorno material y cultural dentro del cual se cuida y alienta a diversos tipos de gente, convencionalmente etiquetados como enfermos o desviados por la cultura dominante, para que sean más autónomos y crezcan, en el sentido de volverse capaces de vivir una «vida con más sentido». Las comunas terapéuticas van desde «comunas - grupos de apoyo» hasta espacios en los cuales la gente se embarca en «viajes a través de la locura», como la Comunidad Kingsway, en Londres. La influencia de los psicoanalistas existenciales R. D. Laing y David Cooper sobre este tipo de comunas, particularmente en Gran Bretaña, ha sido señalada por Juliet Mitchell:

> En los años sesenta, el bebé de postguerra, una vez nutrido por su madre en el hogar, se había vuelto un adolescente [...] Al tiempo que el culto de madre e hijo seguía su inexorable camino, el hijo, que se había vuelto un adolescente, escapaba en sueños diurnos de rebelde sin causa o, crecientemente, con causa (una causa contra sus padres). El final de los años cincuenta o principios de los años sesenta marcó la emergencia de los jóvenes en la política: CND, la Nueva Izquierda, el Comité de los 100… eran dominados por gente joven. La esquizofrenia prevalecía en los jóvenes. ¿Era, también, un síntoma de la revuelta en contra de la familia claustrofóbica? *Laing enfrentó y ayudó a crear este momento clave con estas preguntas*. (1975: 230, las cursivas son nuestras)

---

13 Véanse los periódicos y las revistas citadas en el texto. Hay pocas investigaciones publicadas más allá de las influencias escatológicas y milenaristas ya citadas, pero puede verse Schumacher (1974), Harper (en imprenta) y Bookchin (1971).

No debería sorprendernos, a la luz de lo dicho, que Doris Lessing, en *The Four-Gated City* (1972), sugiera una analogía entre *locura* (como «regeneración»; véase Laing, 1967), *ciencia-ficción* (véase Heineman, s/f) y *misticismo* (véase Laing, ob. cit.).[14]

Conclusión

En conclusión, hemos prestado atención a las tensiones y contradicciones del movimiento comunal: entre tendencias y prácticas racionales e irracionales; entre el misticismo natural y la «naturaleza como ecosistema»; entre filosofías religiosas del «fin del mundo» y la asunción de ecocatástrofes; entre legitimaciones místicas, ocultistas y astrológicas, y aquellas de carácter técnico; entre la visión de una mujer-con-hijo como la «Madre Tierra» y la visión de mujer e hijo como seres autónomos; entre locura y renacimiento; cuestiones personales y políticas; comunidad y sociedad, individuo y colectivo; urbanismo y ruralismo; y, finalmente, entre Outopía y Eutopía.

---

14 Véanse Rigby (1974a y b), Cooper (1967, 1972 y 1974) y Laing (1967); también la revista del movimiento de apoyo *Self and Society*.

10. Reggae, rastas y rudies

*Dick Hebdige**

Babilonia en la calle Beeston

Las rejas no pudieron contenerme,
los muros no pudieron controlarme
Duppy conqueror, The Wailers

Nací con el idioma inglés y resultó ser mi enemigo
Entrevista a James Baldwin

Revolución pronto – ven
Bulldog, citado en Thomas (1973)

La experiencia de la esclavitud retorna perpetuamente en las interacciones cotidianas de los negros jamaicanos. Es la responsable principal de su inestable estructura familiar (perturba las tradicionalmente sólidas redes de parentesco consanguíneas que todavía hoy sobreviven entre

* Este es un extracto de un estudio más extenso, «Reggae, rastas and rudies: Style and the subversion of Form», de Dick Hebdige, que forma parte de su tesis doctoral, *Aspects of style in the Deviant. Subcultures of the 1960's*. El capítulo entero y otros artículos de su tesis están disponibles en *Stencilled Papers*, núm. 20, 21, 24 y 25, CCCS. El extracto retrata fundamentalmente el contexto cultural jamaicano: la estructura de las creencias rastafaris; su evolución en forma musical, especialmente el ska y el reggae y su significado cultural y social; su asentamiento en Gran Bretaña, su incorporación parcial por parte de los skinheads blancos y el uso que los rude boys negros le dieron para subvertir y resistir esa incorporación. El extracto no incluye el análisis completo realizado por el autor de las creencias rastafaris y su historia reciente como movimiento; una discusión de la importancia y el uso por parte de la «cultura rude boy» de elementos provenientes de las películas hollywoodenses de mafiosos; un análisis de la interrelación entre la cultura «negra» y la cultura del East End en Gran Bretaña; y una sección sobre la metodología; estos contenidos pueden encontrase en la versión completa.

los pueblos del África Occidental) y obviamente sigue determinando los patrones de trabajo y las relaciones con la autoridad. Permanece como una invisible presencia, que asola los barrios bajos de las ciudades abandonadas y todavía hoy desafía al exorcismo. De hecho, es interpelada en todo intercambio verbal en las repletas calles de cada suburbio jamaicano. Como señala Hiro (1973): «La evolución de la lengua creole estuvo directamente relacionada con la mecánica de la esclavitud». La comunicación era sistemáticamente bloqueada por los capataces blancos, que reunían esclavos de distintas tribus en las plantaciones, para que los vínculos culturales con África fueran efectivamente cortados. Las leyes que prohibían la enseñanza del inglés a los esclavos hicieron que el nuevo lenguaje fuera incorporado de forma secreta (mediante una tosca aproximación a través de la lectura de los labios, etc.) y transmitido oralmente. El inglés del siglo XVII hablado por los amos era desviado a través de los canales de comunicación disponibles para los negros, usados para darle cuerpo a la semántica subterránea de una cultura naciente que se desarrollaba en oposición directa al deseo de los amos. La distorsión era inevitable, tal vez hasta deliberada.

Consecuentemente, el lenguaje desarrolló su propio vocabulario, sintaxis y gramática, pero permanece esencialmente como un lenguaje-sombra, con características más exageradas y teatrales que las que, bajo circunstancias normales, tienen los acentos de clase trabajadora y las jergas grupales. La forma implícitamente dicta el contenido y los polos de significado, fijados de forma inmutable en una experiencia amarga e irreversible, reconstruyen silenciosamente esa experiencia en el intercambio cotidiano. Como veremos luego, este hecho es intuido por los miembros de ciertas culturas de las Indias Occidentales y el lenguaje se utiliza como un medio particularmente efectivo para resistir la asimilación y prevenir la infiltración por parte de miembros de los grupos dominantes. Como dispositivo de análisis se ha demostrado inestimable; el «lenguaje bongo» y el *patois* de los rude boys enfatizan de manera deliberada sus ritmos subversivos de manera que se transforman en una agresiva afirmación de identidad racial y de clase. Como muestra viva de la profunda alienación de los negros respecto de las normas culturales y las metas de aquellos que ocupaban las posiciones más altas de la estructura social, la lengua creole es única.

La expulsión de los negros de una comunidad lingüística más amplia hizo que toda una cultura evolucionara mediante una secreta y prohibida ósmosis. Privada de cualquier intercambio cultural legítimo, el esclavo desarrolló un excesivo individualismo y un conjunto de artefactos culturales que juntos representan las vitales transacciones simbólicas hechas entre libertad y esclavitud, entre su condición material y su vida espiritual, entre su experiencia en Jamaica y su memoria de África. En cierto sentido, la transición nunca concluyó con éxito y los jamaicanos negros permanecen suspendidos de manera inestable entre dos mundos, con ninguno de los cuales se establece un compromiso efectivo. Incapaces de superar esta brecha cultural y psicológica, tienden a oscilar violentamente entre uno y otro y finalmente idealizan ambos. En último término, de hecho, son exiliados de Jamaica, de África, de Gran Bretaña y de Brixton y sacrifican su lugar en el mundo real por ocupar una exaltada posición en alguna imaginaria dimensión interior, donde la acción se disuelve en el ser, el movimiento es invalidado o difícil en el mejor de los casos y las soluciones son religiosas antes que revolucionarias.

Las primeras racionalizaciones de la esclavitud tomaron una explícita forma religiosa. Segregado de las iglesias del hombre blanco, el esclavo aprendió la doctrina cristiana de forma tangencial y la injertó, con distintos grados de éxito, en el cuerpo de creencias paganas que traía consigo de África. Las supersticiones residuales (vudú, brujería, etc.) persisten todavía bajo la superficie de la fe cristiana, periódicamente se reafirman en su forma original en las colinas y áreas rurales de Jamaica y son resucitadas en la música de las más esotéricas bandas urbanas.[1] Las escuelas cristianas nativas de Jamaica mantienen las antiguas prácticas de trance, posesión de espíritus y «habla en lenguajes desconocidos»; estas iglesias (la Iglesia Pentecostal, la Iglesia de Dios en Cristo, etc.) continúan atrayendo enormes congregaciones. Como un medio para consolidar los lazos de grupo y para articular una respuesta grupal a la esclavitud, estas iglesias no-conformistas demostraron ser de hecho muy valiosas. Al apuntar a la vez a lo individual (al suscribir la teoría de la «gracia» personal) y a lo grupal (al prometer la redención colectiva), proporcionaron una solución irrechazable, un medio no solo de cerrar el abismo, sino de trascenderlo por completo. La Biblia ofrecía un ilimitado rango para la improvisación y la

1 Exuma, por ejemplo, canto del Obeahman, duppies [fantasmas] y zombies.

interpretación. La historia de Moisés, que lideró a los afligidos israelitas en la liberación de su cautiverio, encajaba a la perfección y se ganó un lugar permanente en la mitología de los negros jamaicanos. Los diversos cultos buscaron el Apocalipsis exactamente por los caminos trazados en otro lugar por Norman Cohn (1970), proclamando en diferentes ocasiones revoluciones divinas, revelaciones *post mortem*. Donde fuera que Dios parecía estar posponiendo su tarea, siempre había cultos milenaristas en las áreas rurales listos para apurar las cosas. Aún hoy, en ocasiones, la Iglesia de Pocomanía (literalmente «una pequeña locura»)[2] se disemina con breve pero devastador efecto por los pequeños pueblos de las colinas, y la Resurrección, por supuesto, siempre está ahí para ser revivida. Un millón de milenios contados en días, meses y minutos llegaron y se fueron y todavía Dios les habla en sueños a hombres de mirada enloquecida. El Día del Juicio Final nunca está muy lejos: siempre es pasado mañana. Y el Día del Juicio Final tiene su lugar en el corazón de cada rasta y de cada rudie; para ellos significa la redistribución de un poder exclusivamente secular.

El desplazamiento de los problemas materiales a un plano espiritual no es, por supuesto, exclusivo de los negros jamaicanos. Quizá es más pertinente hablar de las maneras concretas en las que esta perspectiva esencialmente religiosa es transmutada en otra de carácter utópico-existencialista en relación al fenómeno que está aquí en consideración. El cristianismo todavía permea la imaginación de las Indias Occidentales y la mitología bíblica continúa siendo dominante, pero en ciertos puntos de la estructura social (entre los jóvenes desempleados o los adultos cuyo comportamiento escapa a las normas), esta mitología ha sido invertida de manera que la declarada ascendencia de la cultura judeocristiana (con su énfasis en el trabajo y la represión) ha sido profundamente escrutada y en último término rechazada. El rastafarismo fue el instrumento de esta reversión simbólica.

El rastafarismo sostiene que el emperador exiliado de Etiopía, Haile Selassie, era Dios y que su ascensión al trono de ese país completaba la profecía hecha por Marcus Garvey: «Mirad hacia África, cuando un rey negro sea coronado, el día de la salvación estará cerca». Pero las

2 La Iglesia de Pocomanía es un grupo religioso jamaicano cuyo culto se caracteriza por cantos, danzas, posesión de espíritus, habla en lenguas desconocidas y rituales de curación. [N. de E.]

circunstancias religiosas en las que el rastafarismo se desarrolló demandaban una mitología específicamente bíblica, y la misma debía ser reapropiada y puesta al servicio de un conjunto diferente de necesidades culturales, de la misma manera que la «ética protestante» en Europa Occidental se reapropió de la forma judaica original. Mediante un proceso dialéctico de redefinición, las Escrituras, que constantemente habían absorbido y bloqueado el potencial revolucionario de los negros jamaicanos, fueron usadas para dar lugar a ese potencial, para negar la cultura judeocristiana. O, en la lengua más concisa de los chicos de la calle jamaicanos, la Biblia fue tomada, leída y «devuelta a lo *rude*».

De esta manera, Halie Selassie no solo era el Ras Tafari, el Negus, el Rey de Reyes y el Dios viviente, sino específicamente el León Conquistador de la tribu de Judá (más recientemente, se usa la simple apelación «Jah» [Jahve, Yahve, Dios]). En estas formulaciones, los problemas raciales y religiosos que habían preocupado a los negros jamaicanos durante siglos convergieron y encontraron una solución inmediata y simultánea. De forma previsible, el culto encontró su apoyo fundamentalmente en los suburbios de Kingston. El trabajo de investigación del University College of the West Indies de Jamaica, *The Ras Tafari movement in Kingston, Jamaica* (1960) [El movimiento rastafari en Kingston, Jamaica], un estudio de primera mano del movimiento, establece una base amplia de creencias comunes a todos los rastafaris (M. G. Smith *et al.*, 1960). El manifiesto de cuatro puntos es el siguiente:

1. Ras Tafari es el Dios viviente.
2. Etiopía es el hogar del hombre negro.
3. La repatriación es la vía de redención para el hombre negro. Ha sido anunciada y tendrá lugar en un corto plazo.
4. Los hábitos del hombre blanco son malignos, especialmente para los negros.

El hecho más llamativo es la reelaboración de las metáforas bíblicas en un sistema total (un código para interpretarlo todo) al mismo tiempo holístico y flexible, universal en su aplicación y horizontal en su base. Las razas negras son interpretadas como los verdaderos israelitas, y Salomón y Sheba como los ancestros negros de Halie Selassie. Babilonia

realmente incluye todo el mundo occidental (aunque muchos *locksman*[3] excluyen a Rusia, que ha sido identificada como el Oso con tres costillas que «vendrá a aplastar los residuos para que Babilonia sea la desolación entre las naciones», *Libro de la Revelación* XVIII). La policía, la Iglesia y el gobierno (particularmente, viejos líderes políticos como Bustamante y Manley) son los agentes del imperialismo y compartirán el terrible destino de los opresores blancos. Etiopía es el verdadero nombre para toda África. Desde 1655, el hombre blanco y su aliado mestizo han mantenido al hombre negro en la esclavitud y, aunque la esclavitud física fue abolida en 1838, continúa a escondidas. Todos los hombres negros son etíopes y el gobierno jamaicano no es su gobierno. Está subordinado a Gran Bretaña, que todavía considera a Jamaica una colonia. El único gobierno verdadero es la teocracia del emperador Halie Selassie, aunque el comunismo es mucho más deseable que el capitalismo por ser este el sistema de Babilonia. El casamiento por la Iglesia es pecaminoso y el verdadero etíope debe vivir meramente con una «reina negra» a la que debe tratar con el máximo de los respetos (ella, por otra parte, no debe nunca arreglarse el pelo). El alcohol está prohibido, al igual que las apuestas. Las creencias jamaicanas en el obeah, la magia y la brujería son meras supersticiones sin sentido y carecen de validez empírica. El evangelismo se traduce como esclavitud mental. La marihuana es sagrada. Las posesiones mundanas son innecesarias en Jamaica y la propiedad individual es rechazada. El trabajo es bueno pero cuando toma una forma alienante es simplemente una perpetuación de la esclavitud. Todos los fieles son reencarnaciones de esclavos ancestrales: la reencarnación es la reafirmación de una cultura y una tradición perdidas. Todas las congregaciones que consideran a Ras Tafari como Dios consideran al hombre un Dios. «Los hombres» son pecadores mortales y opresores. «Hombre» es aquel que sabe quién es el Dios viviente, los fieles son inmortales y Uno, al vivir eternamente en la carne de todo fiel (un *locksman* se dirige a otro como «bra» —hermano— y duplica la primera persona del singular —«yo y yo»— en lugar de usar la construcción «tú y yo»).

---

3 Hemos preferido dejar el término original *locksmen*, que hace referencia a la apariencia y el peinado (a las *dreadlocks* o rastas) de este sector predominante entre los fieles del movimiento rastafari. [N. del T.]

Bajo estas «certezas» que permanecen relativamente estáticas, el *locksman* recurre de forma habitual a los modos retóricos de la Biblia (el acertijo, la paradoja, la parábola), para demostrar que está en posesión del «mundo verdadero». Michael Thomas (1973) cita a un hermético *locksman* llamado Cunchyman, que afirmaba que había conquistado la tiranía del trabajo al «capturar» un hacha (que podía matar a trece hombres después de haberla usado para derribar árboles toda su vida) y colgarla en la pared. En una entrevista de 1973 con la revista *Rolling Stone*, Bob Marley, el líder rasta de The Wailers (probablemente la primera banda reggae con una verdadera influencia internacional), mostraba que «la destrucción proviene de las cosas materiales» al usar su guitarra como metáfora reificada (la guitarra produce una bella música pero puede matar si hay un cortocircuito). Tales patrones de pensamiento, sincréticos y asociativos, hacen accesible todo conocimiento (por ejemplo, el mágico). De esta manera, suficientemente drogado, el *locksman*, al decir de Michael Thomas (1973), puede discutir literalmente de cualquier cosa (por ejemplo, qué es más poderoso: la luz o la electricidad; qué es más rápido: la marsopa o el tiburón, etc.) con todo el convencimiento de un cura jesuita. En último término, la tecnología se rinde ante la creencia; la creencia ante el conocimiento; y el pensamiento es realmente experimentado. En este punto, la relación armoniosa entre la dimensión exterior y la interior es posible y se considera que el «hermano» «descansa su cabeza sobre Jah». Esta identificación explícita con Dios demanda de forma automática la negación de los sistemas lineales, el fin de toda distinción objetiva e invita a un subjetivismo extremo. El misticismo, por supuesto, significa inacción, y finalmente el movimiento se resintió debido a la posición quietista hacia la cual estaba naturalmente inclinado.[4] La conversión de la ciencia en poesía no llevó a la esperada redistribución de poder real (aunque este poder fuera meramente «aparente»; en la mitología rastafari, una «idea fantasiosa» de la «vanidad» babilónica).[5]

4 Nettleford (1970) sostiene que esta tendencia al quietismo fue acelerada por los excesos de los disturbios de Red Hills y Coral Gardens, que alejaron a muchos *locksmen* de las soluciones violentas.

5 Esta fue tal vez la gran desilusión de los años sesenta (cfr. con el fin de los hippies, de los estudiantes parisinos de 1968, el fracaso del «meta-viaje» de Laing que, simplemente, no le llevó a ninguna parte); véase Juliet Mitchell (1974: 225-292). Nettleford (1970) critica la emergente conciencia negra en Jamaica por no ser capaz de adoptar un acercamiento más riguroso y analítico a los Estudios Africanos.

A pesar de todo, el acto de fe constituye una técnica típica de apropiación. Este caso, escapó a la deriva religiosa tradicional, al poner a Dios en la tierra, trajo aparejado una apropiación radical del potencial de los negros jamaicanos y le permitió al *locksman* reafirmar su posición en la sociedad. Y si todo esto parece demasiado esotérico, solo necesitamos mirar al rude boy para confirmar la validez de la perspectiva rasta: la secularización del Dios rasta coincidió con la politización del desposeído rude boy; la nueva estética que dirigió y organizó las percepciones del *locksman* encontró una forma perfecta en el reggae.

La música y el derrocamiento de la forma

> Un hombre con hambre es un hombre con ira.
> Rude boy citado en White (1967)
>
> El predicador dice que Dios descenderá del cielo
> Hará que todo el mundo se sienta feliz, elevado
> Pero si sabes lo que vale la vida
> Buscarás la tuya en la Tierra
> Así que ahora que he visto la luz
> Voy a levantarme por mis derechos.
> *Get up, stand up for your rights*, The Wailers

El reggae en sí mismo es polimorfo y concentrarse en un componente a expensas de los demás implica un reduccionismo sobre complejos procesos culturales. El reggae es música soul americana transfigurada con una cobertura de los ritmos africanos supervivientes, y por lo tanto, una corriente subterránea de pura rebelión jamaicana. El reggae es la reubicación del credo pentecostal. El reggae es el himno rasta, el llanto del corazón de los rude boy de Kingston, así como el himno nacional originario del nuevo gobierno jamaicano. La música es todas estas cosas y más, un mosaico que incorpora todas las formas que componen la cultura negra jamaicana: los patrones de llamada y respuesta de la Iglesia pentecostal, los evasivos estilos y ritmos de la jerga callejera

jamaicana, el sexo y el estilo del *rhythm and blues* americano, la percusión insistente de las sesiones de improvisación de los *locksmen*… todo esto tiene una representación en el reggae.

Hasta la palabra «reggae» invita a la controversia. Bulldog, un rude boy exitoso de West Kingston, señala que «reggae» deriva de «ragga», que era como llamaban al «raggamuffin» en los barrios alejados del centro, y que la connotación peyorativa implícita fue bienvenida por aquellos a los que les gustaba la música (Michael Thomas, 1973). Por otro lado, ha habido lecturas que ponen el acento sobre la similitud con la palabra «raga» (la forma india) y aun otros que aseveran que «reggae» es simplemente una distorsión de Reco (quien, con Don Drummond, fue uno de los primeros músicos de ska). El surgimiento de la música ha provocado debates aun más intensos y el posicionamiento suele depender de si se cree que esta música evolucionó espontáneamente a partir de una experiencia grupal o si fue resultado de una política consciente de «etnificación» dictada desde arriba. Patterson (1964) resta importancia a los aspectos folklóricos del reggae y hace una lectura poco amable del rastafarismo (que interpreta como una mistificación a través de una «fantasía grupal»). Kallyndyr y Dalrymple (s/f) mencionan solo los aspectos folklóricos y tienden a ser acríticos. En McGlashan (1973), *The King* (una figura prominente entre los *sound-system man* de la comunidad negra británica) ofrece una explicación característicamente metafórica y no empírica que provee otro buen ejemplo de la «lógica» rasta.

> El reggae es protesta, salida del sufrimiento... Tienes que desearlo mucho... El sentimiento viene desde los pechos de tu madre, tío, de la leche de pecho. ¡Es verdad! La leche natural viene del pecho de la madre, tío. Te da esa... esa... pegajosidad en tu cuerpo, tío, y esas ganas, tío, de crear cosas que se supone que deben ser creadas.

Reconociendo la poca fiabilidad que poseen tales excesos retóricos, yo apoyaría a *The King* antes que a Patterson, simplemente, porque los intereses comerciales de los empresarios que controlaban la industria discográfica se enfrentaron a cualquier tipo de intervención del gobierno central. Más aun, el impulso hacia la africanización no requirió ningún estímulo desde arriba: ya aparecía en el desarrollo del movimiento

rastafari y en la desilusión y el abandono de los jóvenes desempleados. Los *locksmen* no solo eran el corazón militante del movimiento rasta, proporcionaron además un núcleo alrededor del cual podían reunirse formas menos coherentes de protesta; el diálogo consiguiente encontró una expresión operativa en el reggae.

Antes que el ska (el antecedente del reggae), Jamaica había tenido poca música propia. El «mento» jamaicano eran más bien formas musicales entrecortadas, combinaciones de canciones folklóricas en dialectos locales con ciertos ritmos africanos, una derivación de lo que alguna vez había sido una música muy poderosa. Además del mento y de Harry Belafonte, en la costa norte se encontraba la samba de Willy López y su delicada orquesta latina. Pero en los años cincuenta, en West Kingston, el rhythm and blues importado de Estados Unidos comenzó a llamar la atención. Hombres como Duke Reid reconocieron rápidamente su potencial económico y se lanzaron como disc-jockeys, formando una pomposa aristocracia en los barrios bajos y en los suburbios; comenzó la era del sound-system. La supervivencia en el mundo altamente competitivo de los sound-systems en los patios traseros, donde disc-jockeys rivales buscaban el título de *boss-sound* [amo del sonido], exigía estar alerta, cierta ingenuidad y dinamismo; cuando el ímpetu original del rhythm and blues estadounidense comenzó a declinar a finales de los años cincuenta, los dj's más ambiciosos buscaron una nueva oportunidad y se lanzaron a la producción de discos. Solo se necesitaba una grabación instrumental ya que el dj improvisaba las letras (generalmente simples y predecibles: *work-it-out, work-it-out*, etc.) durante las actuaciones en vivo. Algunos importantes precedentes datan de estas primeras grabaciones. En primer lugar, los músicos generalmente eran seleccionados entre el vasto número de desempleados, «utilizados» por una sesión, mal pagados y devueltos a la calle. La implacable explotación de talentos jóvenes continúa igual en ciertas secciones de la industria discográfica local. En segundo lugar, la música se mantiene, todavía hoy, esencialmente ligada a las discotecas y se crea para bailar. En tercer lugar, la tradición del *scatting*[6] con letras improvisadas sobre una base simple y repetitiva, todavía produce parte del reggae más apasionante e interesante. Y, por último, y más importante, el ritmo ska hizo su debut en estos primeros discos sin sello. El ska posee un arrastre rítmico

6 Tipo de improvisación vocal de acuerdo a sílabas sin sentido, muy utilizada en el jazz. [N. del T.]

inestable, se toca con una guitarra eléctrica con los agudos al máximo. El énfasis está en el *upbeat* en lugar de en el *offbeat*, como en el rhythm and blues, y es acentuado por el bajo, la batería y la sección de vientos (los trombones fueron una parte indispensable del primer ska). El ska es básicamente una versión invertida del rhythm and blues.

También aquí, como en el caso del lenguaje y la religión, la distorsión de la forma original parece deliberada, así como inevitable, y esta inversión parece denotar una apropiación, que señala que ha tenido lugar una transacción cultural. Sin embargo, la alquimia que transformó al soul en ska no fue de ninguna manera simple. La música importada interactuaba con otras formas subterráneas establecidas en Jamaica. Las danzas «cumina», «big drum» y «burra» habían resucitado hacía tiempo los ritmos africanos, y el contexto de su evolución determinó directamente su forma y su contenido. Ellas dejaron una marca indeleble en la semántica del ska.

La danza burra era particularmente significativa; tocada con bajo, funde[7] y una batería repetitiva, era una celebración abierta de la criminalidad. Desde principios de los años treinta, era costumbre de los habitantes de los suburbios de West Kingston dar la bienvenida con este baile a los presos cuando volvían a su comunidad. La música consolidaba las alianzas locales y las afiliaciones criminales a expensas de un compromiso con la sociedad situada más allá de los suburbios. Los *locksmen* comenzaron a tener frecuentes encontronazos con la policía a finales de los años cuarenta y se estableció un vínculo entre ellos y los criminales más duros. Las *dreadlocks* [rastas] formaban parte de la iconografía de los parias y muchos rastas abrazaron abiertamente el estatus de marginales impuesto por las autoridades. Aun más, establecieron contactos permanentes con el bajo mundo jamaicano mientras cumplían condenas por delitos relacionados con la *maría.* Esta tendencia hacia una posición conscientemente antisocial y anarquista fue reforzada por la policía al declarar a todos los *locksmen* como potenciales criminales peligrosos que simplemente utilizaban el misticismo como pantalla para sus actividades subversivas. Como en tantas otras ocasiones, profecías como esta tienen una tendencia a cumplirse, y algunos criminales como Woppy King, que más tarde fue ejecutado por violación y asesinato, se

7 Instrumento de percusión caribeño. [N. del T.]

unieron a la fraternidad rastafari e incorporaron el extravagante estilo de las *dreadlocks*. Con el tiempo, los *locksmen* asimilaron como propia la danza burra y llamaron «akete» a su percusión. Inevitablemente, el ambiente criminal que rodeaba a la música sobrevivió a su transformación y la danza «nyabingi», que reemplazó a la burra, supuso el tránsito de la identificación original con ciertos valores criminales a un compromiso abierto con la violencia terrorista. De esta manera, delitos y música estuvieron unidos en West Kingston en una difusa y duradera simbiosis, y así permanecieron todavía después de la introducción del soul. Los *locksmen* continuaron dirigiendo la nueva música e involucrándose directa y creativamente en su producción. En este contexto, una encuesta de 1957 reveló que el 18 % de la fuerza laboral se encontraba desempleada, y, como el Informe Doxey demostraría doce años después, cabía pensar que «muchos jóvenes pasarán la mayor parte de sus vidas sin haber tenido nunca un empleo regular» (Doxey, 1969). La amargada juventud de West Kingston, abandonada por la sociedad que decía servirles, estaba lista para dirigirse hacia los *locksmen* para pedir explicaciones, escuchar su música y emular su postura de rechazo. De esta manera, difícilmente puede sorprendernos que, detrás del movimiento y el sexo, la violencia y el estilo de la música rude boy de los años sesenta, encontremos la amplia retórica y las abarcadoras metáforas de los *rastamen*.

Así, el ska fue una música de resistencia, armada, «fuerte y dura» en diversos sentidos. Sus comienzos la protegieron de posibles interferencias desde arriba o de manipulaciones de su sentido. El estigma con el que lo marcaron los árbitros oficiales del buen gusto en Jamaica se relaciona directamente con las connotaciones criminales de la danza burra, y los primeros intentos por parte del gobierno de manufacturar el sonido nacional fueron un fracaso total. Eddie Seaga, que puso en marcha una de las primeras compañías discográficas de Jamaica (West Indies Records), fue uno de esos empresarios «nacionalistas» de clase media que intentaron promocionar el ska en el mundo como una forma representativa (y, por lo tanto, respetable) de lo «nativo». Su admisión en el gobierno laborista lo impulsó aun más en este proyecto, y, para intentar organizar West Kingston como distrito electoral, reclutó a Byron Lee y los Dragonaires, un grupo de moda que tocaba en la costa norte, y los envió primero a West Kingston a estudiar la nueva música y luego a Nueva York a presentar el producto terminado. La música

sufrió en este pasaje. Byron Lee era demasiado elegante para tocar ska correctamente y el ska crudo era demasiado «rudo» para interesarle al mercado mundial del momento.

Así, el ska fue de alguna manera dejado a su suerte. A principios de los años sesenta, la industria discográfica se desarrolló bajo el auspicio de Seaga y su West Indian Records, Ken Khouri en Federal Studios y Chris Blackwell, un blanco hijo de un dueño de plantaciones, en Island Records. Pero Blackwell no se limitó a las Indias Occidentales y rápidamente explotó el mercado inglés, donde se vendían más discos a rudies expatriados que a jamaicanos en su país.[8] Blackwell compró un local en la calle Kilburn y comenzó a desafiar el monopolio mantenido hasta entonces por el sello Bluebeat en el mercado británico de discos de las Indias Occidentales.

Su triunfo sobre Bluebeat se hizo obvio en 1964, cuando se lanzó la primera grabación de éxito público de ska, *My Boy Lollipop*, cantada con un atractivo sesgo nasal por Millie Small, de dieciséis años. Blackwell estableció otro sello, Trojan, que se encargó de la mayoría de los lanzamientos británicos, y contrató a Lee Gophtal para supervisar su distribución desde el sur de Londres. Entonces, en algún momento del verano de 1966, la música se transformó de manera reconocible y el ska se transformó en rocksteady. Los vientos fueron eliminados por completo o reducidos y el sonido se volvió de alguna manera más lento, sonámbulo y erótico. El bajo comenzó a dominar y, a medida que el rocksteady se volvió más pesado, comenzó a conocerse como reggae. Con los años, el reggae atrajo tal cantidad de seguidores que Michael Manley (entonces primer ministro) usó un tema reggae, *Better must come*, en su campaña presidencial de 1972.[9] El People's National Party al que pertenecía ganó por abrumadora mayoría.

Pero esto no significó que la música se desactivara: simultáneamente, durante este periodo, los rude boys desarrollaron un estilo visual que hizo justicia a la estructura de mosaico del ska. El soul estadounidense se reflejaba más claramente en su conducta confiada, su llamativa

8 En Brixton, por ejemplo, el ochenta por ciento de la población negra venía de Jamaica y las tiendas de discos del área pronto comenzaron a especializarse en bluebeat y ska.

9 Manley también tuvo su apoyo en áreas rurales donde la religión Holly Soller todavía sobrevive, apareciendo en público mientras cargaba un palo que llamaba «La barra de la corrección», con el que prometía castigar a todos los *duppies* [fantasmas] y alejar la injusticia.

vestimenta, su postura y su manera de caminar sin rumbo. Los chulos de barrio encontraban su lugar en la jerga callejera de las chabolas jamaicanas y todo rude boy recién llegado de alguna remota localidad rural pronto comenzaría a relacionarse y negociar con ellos en los ubicuos bares de Ghost Town y Back O' Wall. El rude boy vivía para los buenos momentos, jugando al dominó como si su vida dependiera del resultado, era un oportunista sin nada que hacer en la gran ciudad, y los omnipresentes ska, rocksteady y reggae le daban una base para moverse sin esfuerzo, sin siquiera pensar. La «calma»,[10] esa cualidad distante e indefinible, se volvió casi abstracta, casi metafísica y daba a entender una estilizada clase de estoicismo (supervivencia y algo más).

Por supuesto, también se produjeron choques con la policía. La *maría*, las armas y el acoso dieron lugar a una corriente constante de rude boys ansiosos de testear su fuerza contra la ley y los jueces respondieron con sentencias más y más duras. En palabras de Michael Thomas (1973), cada rudie estaba «bailando en la oscuridad» con ambiciones de ser «el mayor *Johnny-Too-Bad* [Juan el malo] de la calle Beeston». Este fue el periodo caótico del ska; Prince Buster hizo una parodia de la judicatura en su disco *Judge Dread*, que en su cara A condenaba a unos rudies llorones (*Order! order! Rude boys don't cry!* [¡Orden! ¡Orden! ¡Los rude boys no lloran!) a 500 años de condena y 10.000 latigazos, y en la cara B les absolvía y daba una fiesta para celebrar su liberación. Las sombrías mecánicas del crimen y el perdón, de estigmatización e incorporación, se reproducen inacabablemente de forma tragicómica en estas primeras grabaciones; los clásicos del ska, como la música burra que les precedió, fueron frecuentemente una simple celebración de comportamientos desviados y violentos. Las rivalidades entre sound systems, las peleas callejeras,[11] los encuentros sexuales,[12] las peleas de boxeo,[13] las carreras de caballos[14] y las experiencias en prisión[15] fueron

10 *Cool*, en el idioma original, designa una actitud de desapego, desafección, superación, frialdad. [N. del T.]

11 Véase *Earthquake*, en el que Prince Buster desafía a un rival a una pelea en Orange Street.

12 Véase cualquier otra grabación de este periodo.

13 Véase *Fiery Foreman meets Smokey Joe Frazier* de Niney.

14 Véase *Long shot kick the bucket* de The Pioneers, sobre un caballo que muere con el dinero de todos encima.

15 Véase *54-56*, de The Maytals otra vez (este es el número que fue dado a Toots al ser arrestado por posesión de *maría*).

convertidas de manera inmediata en parte del folklore e incorporadas a las canciones y al ritmo del ska. Los condes y duques desheredados, los popes y princesas del primer ska, eran vistos como mafiosos de *music-hall* y Prince Buster advirtió con una brutal honestidad y media sonrisa que «contra las armas de Al Capone no se discute».[16]

Pero en el mundo de 007,[17] donde los rude boys «roban», «disparan» y «se lamentan» estando «en libertad condicional» y «los policías se hacen más altos» y «los soldados se hacen mayores» a cada momento, en la confrontación final, las autoridades siempre triunfan. Siempre hay otra confrontación y siempre hay una autoridad por encima, y es aquí donde el Día del Juicio Final vuelve sobre sí mismo en la forma de reggae, y los rastas cantan sobre el fin del sufrimiento el día en el que *Judge Dread* sea consumido por su propio fuego. La influencia rastafari en el reggae fue fuerte desde los primeros días, desde que Don Drummond y Reco Rodríguez tocaran canciones como *Father East*, *Addis Ababa*, *Tribute to Marcus Garvey* y *Reencarnation* a una audiencia receptiva. Hasta Prince Buster, el *Boss* [Jefe], el *Main Man* [el hombre más importante], el individualista por excelencia, en el cénit del periodo anárquico de los rude boy, pudo exhortar a sus seguidores en *Free love* a «actuar sinceramente», a «hablar sinceramente», a «aprender a amarse los unos a los otros», avisando a los rudies disidentes de que «la verdad es nuestra mejor arma» y que «nuestra unidad prevalecerá». En el burlesque *Ten Commandments*, Prince Buster es típicamente ambivalente, haciendo proselitismo, predicando y burlándose, todo al mismo tiempo; es, sin embargo, la incorporación de Dios en los hombres de la creencia rasta la que está detrás de toda la bravuconería chauvinista.

> These are the ten commandments of man given to woman by me, Prince Buster, through the inspiration of I.[18]

---

16 Letra de *Al Capone*, de Prince Buster.

17 Véase *Shanty town*, de Desmond Dekker.

18 Estos son los diez mandamientos para el hombre que di a una mujer, yo, Prince Buster, gracias a mi inspiración. [N. de T.]

A medida que la década avanzaba, la música pasó de Estados Unidos a Etiopía y los rude boys con ella. Las lealtades raciales y de clase se intensificaron y, a medida que la música maduraba, cortó de forma crucial con el R&B estadounidense que había actuado como catalizador original. Se volvió más «étnica», menos frenética,[19] más reflexiva, y las metáforas políticas y la densa mitología de los *locksmen* comenzaron a insinuarse de manera más clara en las letras. Grupos como The Wailers, The Upsetters, The Melodians y The Lionares emergieron con nuevo material, a menudo revolucionario y siempre intrínsecamente jamaicano. Algunos rude boys comenzaron a llevar *dreadlocks* y muchos de ellos también gorras de lana, generalmente con los colores rojo, amarillo y verde de la bandera etíope para proclamar su alienación de Occidente. Esta transformación (si tal cambio de apariencia merece tan apocalíptica terminología) fue más allá del estilo para modificar y canalizar la conciencia de clase y color de los rude boys. Aunque no de forma general, se produjo una tendencia a alejarse de la violencia no-directa, de la actitud de bravuconería y del individualismo competitivo de principios de los años sesenta, hacia una ira más articulada e informada y, si bien el delito continuaba siendo la única solución posible, había nuevas distinciones que hacer. Un rude boy citado por Nettleford (1970) exhibe una «conciencia elevada» en sus comentarios sobre la violencia:

> No es al hermano sufriente al que deberías asaltar. Es a esos grandes mercaderes que tienen todos esos doce lugares... con todas esas diferentes instalaciones de lujo... lo que realmente queremos es iguales derechos y justicia. Que cada hombre tenga decentes condiciones de vida, buena educación, entonces siento que las cosas serán mucho mejores.

Mi impresión es que, cuando los rastas comenzaron a alejarse de las soluciones violentas y a dirigir un nuevo estilo, los rude boys, inmersos en el ska, pronto adquirieron los términos de referencia de los *locksmen* y se convirtieron en el brazo militante del movimiento rasta. De esta manera, a medida que la música evolucionaba y pasaba a las manos de los *locksmen*, hubo una expansión correlativa de la conciencia de clase y

19 Cunchyman decía que los estadounidenses «no saben cómo moverse lento»; véase Thomas (1973).

de color en la comunidad de las Indias Occidentales. Por supuesto, no se puede separar esta emergencia de una «conciencia más elevada» del mayor desarrollo de los guetos y de lo que ocurría en los campus estadounidenses. Tampoco subestimaría el estímulo del movimiento Black Power jamaicano que, para mediados de los años sesenta, era liderado por estudiantes de clase media y se aglutinaba alrededor de la Universidad de las Indias Occidentales.[20] Pero remarcaría la manera única en la que estas cuestiones externas llegaron a los rude boys (tanto en Brixton como en Back O'Wall), cómo fueron digeridas, interpretadas y reensambladas por el omnisciente «logos rasta» situado en el corazón de la música reggae. A pesar de Manley y Seaga, el reggae permaneció intacto. No era dirigible, protegido como estaba por el lenguaje, el color y una cultura que había sido forzada, desde su misma concepción, a cultivar el secreto y a elaborar defensas contra las intromisiones de la clase de los amos.

Más aun, la forma misma del reggae militaba contra cualquier interferencia externa y garantizaba una cierta capacidad de autonomía. El reggae invirtió el patrón establecido por la música pop,[21] al prescribir bases de bajo fuertemente repetitivas que se comunicaban directamente con el cuerpo y le permitían al cantante *scat* [improvisar] sobre la superficie ondulante del ritmo. En el buen reggae, la música y las palabras están sincronizadas y coordinadas a un nivel que elude la interpretación estática, fija. Los patrones lingüísticos se convierten en patrones musicales; su metabolismo las mezcla hasta que el sonido se vuelve abstracto, esto es, no específico. De esta manera, en la periferia «dura» del reggae, por debajo de las lúcidas pero literales denuncias de The Wailers, Count Ossie and The Mystic Revelation of Ras Tafari al tiempo que condenaban las maneras de Babilonia de forma implícita, llevando el reggae de vuelta a África, y los dj's rudies (como Big Youth,

---

20 *Abeng*, el órgano oficial de Black Power en Jamaica, traducía las «metáforas» rastafaris directamente en dialéctica marxista. En este diario, el análisis económico encajaba a duras penas con los intensos testimonios individuales de personas que lo estaban pasando mal. Entre otros hechos, la expulsión del historiador del Black Power, Walter Rodney, por parte de la universidad ayudó a que el movimiento cristalizara en una dirección política. Véase Rodney (1969).

21 Aunque el rock heavy también tiene una línea de bajo empática e hipnótica, no hay nada equivalente al *scat* en el rock. Algunos jazzistas modernos juegan con el lenguaje a este nivel, pero este jazz es producido fundamentalmente por hombres negros (Albert Ayler, Roland Kira, Pharoah Sanders, John Coltrane, etc.).

Niney, I-Roy y U-Roy) amenazaban con minar el lenguaje desde dentro con la cadencia sincopada del creole y la capacidad de expresar lo inexpresable. El lenguaje abdica frente al habla del cuerpo, las creencias y las intuiciones; por su forma y su esencia, el reggae se resiste a cualquier definición.[22] Su forma, así, es inherentemente subversiva, y fue en este área en la que los chicos de la calle jamaicanos hicieron sus innovaciones más importantes.

El interludio skinhead: cuando se paró el baile

> Actualmente adulamos como héroes a The Spades […] ellos pueden bailar y cantar [...] Hacemos el «shake» y el «hitchiker» en los temas rápidos, pero estamos volviendo a bailar de cerca, porque The Spades lo hacen.
>
> Mod de diecinueve años citado en Hamblett y Deverson (1964: 22)

Dirijo mi atención ahora a la formación de una cultura equivalente dentro de la comunidad de las Indias Occidentales en Gran Bretaña y al contexto en el que se recibió el reggae en el sur de Londres. Trataré de demostrar cómo fue utilizado por los jóvenes negros para transmutar una situación de extrema dependencia cultural a una de virtual autonomía.

No hay necesidad de reiterar la temprana historia del reggae en este país. Ya se ha mencionado la importante tarea desempeñada por Chris Blackwell y Lee Gophtal en la importación de la nueva música. Gradualmente, a medida que Trojan comenzaba a inundar el mercado, el ska se impuso al bluebeat como el firme ritmo que marcaba el paso de la vida nocturna de los negros británicos. La era de los *waterfront boys* africanos que describe Colin MacInnes (1957) perdía fuerza y los días de Billy Whispers estaban contados, al irrumpir en escena los jamaicanos estafadores, proxenetas y traficantes. La música se transmitía mediante

22 De manera similar, la sintaxis del soul «duro» obvia la necesidad de un significado lexical. James Brown analiza la relación entre «pronunciación y materialización» en *Stoned to the bone* y da un catálogo de las palabras utilizadas para denotar «poder mental»: («vibras ESP», «pensamiento positivo», etc.) pero las abandona todas al abandonar el lenguaje mismo: «Pero lo llamo "eso", que es lo que es». Esta ecuación tautológica es repetida una y otra vez hasta sincronizarse con el fuerte y repetitivo fondo y finalmente ser integrada.

una red subterránea de *shebeens* (fiestas en casas), clubes negros y tiendas de discos en Brixton, Peckham y Ladbroke Grove, que se dedicaban casi exclusivamente a una clientela de las Indias Occidentales. Casi, pero no del todo. A medida que llegaba la primera música, movilizaba una agresividad indefinida y generaba un culto de extremo individualismo; su encanto no quedó confinado solo a los miembros de la comunidad negra. Pronto se volvería también la música de los *hard mods* [mods duros], que solían vivir en las mismas áreas venidas a menos del sur londinense donde se congregaban los inmigrantes, rápidamente estos comenzaron a emular el estilo del contingente rude boy. Comenzaron a llevar los sombreros *stingy brim* (*pork pie*) y las gafas de los buscavidas jamaicanos, e inclusive fueron más allá para abrazar los emblemas de pobreza que los inmigrantes encontraban inevitables y más que probablemente indeseables. Así, los pantalones pesqueros de una talla inadecuada, que sugieren habitualmente que quien los lleva ha sido forzado a aceptarlos de segunda mano, tenían su correlato en los vaqueros excesivamente cortos por los que los *hard mods* expresaban una marcada predilección. En 1964, entre Margate y Brighton, los mods eran vistos con botas y tirantes y con el pelo casi rapado, que artificialmente reproducía la textura y la apariencia de los cortos cortes de pelo negros, preferidos entonces por los negros de las Indias Occidentales. En 1965, *Madness* de Prince Buster hizo furor en ciertos círculos mod y era solicitada habitualmente en los grandes bailes frecuentados por los mods del sur de Londres. El vínculo entre las culturas rude boy de blancos y negros, que duraría hasta el final de la década y provocaría una gran y confusa reacción entre los analistas de la cultura juvenil, había sin duda comenzado.

El ska obviamente cubría necesidades a las que la música pop establecida y dominante ya no podía responder. Era un sonido subterráneo que había escapado a la explotación comercial a nivel nacional y cuyos «dueños» todavía eran las subculturas que originalmente lo habían pergeñado. Además, supuso el mejor golpe bajo al hablar de lo cotidiano del sexo y la violencia con un lenguaje inmediatamente inteligible para los adolescentes cuasi-delincuentes de los márgenes de la cultura de clase trabajadora. La música «progresiva» blanca, por entonces en expansión, era demasiado cerebral y estaba demasiado orientada hacia las drogas como para tener alguna relevancia sobre los *hard mods*, cuyas vidas se encontraban totalmente aisladas del ambiente articulado y educado en el que germinaba la cultura hippie. Y, por supuesto, la BBC

difícilmente era el medio ideal. Por un lado, el ska se volvía ruidoso y perdía todo su impacto cuando era reproducido en un transistor: simplemente no había suficientes bajos. Por otro, las letras de grabaciones como *Ten commandments* de Prince Buster o *Wet dream* de Max Romeo no eran toleradas y la mayoría de los nuevos lanzamientos eran inmediatamente declarados no aptos. Así, la música permaneció secreta y se diseminó en la atmósfera masónica de las estrechas interacciones comunales y subculturales. El Ram Jam en Brixton fue uno de los primeros clubes en Londres donde se mezclaban muchos jóvenes negros y blancos y, a pesar de las disrupciones y la violencia, comenzaban a reunirse alrededor de la nueva música. Había rumores de cuchillos y *maría* en el Ram Jam; riesgos suficientes para cualquier rudie blanco que estuviera preparado para jugársela y probar su hombría en Brixton.

Para 1967, los skinheads habían emergido de ese estado larval y fueron etiquetados inmediatamente con la categoría de «amenaza violenta» que la corriente dominante de la música pop del momento parecía dispuesta a ocupar. Mientras la asombrosa flora y fauna de San Francisco hacía un espectacular debut en King's Road en verano, Dandy Livingstone, la primera estrella británica de reggae en ganar reconocimiento nacional, cantaba *Rudy a message to you* en los barrios menos opulentos del sur de Londres, movilizando a sus seguidores alrededor de un estándar distinto. Las conexiones que unían a los *hard mods* con la subcultura rude boy eran aun más estrechos en el caso de los skinheads. Los enormes abrigos abiertos que usaba la gente proveniente de las Indias Occidentales fueron traducidos por los skinheads en los abrigos crombie, que se convirtieron en una de las prendas de vestir más utilizadas por los grupos con mayor inclinación al reggae (por ejemplo, aquellos que se definían a sí mismos como deambulantes nocturnos más que como hinchas del Arsenal —que eran más adeptos al horario de tarde). Los aspirantes «blancos negros» incluso imitaban (no muy bien) la postura estirada y el paso suelto que caracterizaba a los chicos callejeros de las Indias Occidentales. En clubes como el A-Train, Sloopy's y Mr. B's, los skinheads se mezclaban con jóvenes de las Indias Occidentales, se llamaban entre sí *rass* y *pussy clot*,[23] marcaban el ritmo con los dedos como experimentados jamaicanos, con el mejor compás y el menor dolor posible, decían *orses* y *pum-pum*,[24] y se movían con el mayor (y estudiado) estilo que podían.

23 Los jamaicanos utilizan insultos que no pueden traducirse.

24 Apuestas y mujeres.

Este movimiento espontáneo hacia la integración cultural (solo con las Indias Occidentales; *no*, como es innecesario remarcar, con los inmigrantes paquistaníes e hindúes) no tenía precedentes, pero no iba a traer efectos beneficiosos de manera permanente en las relaciones interraciales dentro de las comunidades de clase trabajadora del sur londinense. Y esto ya que, a pesar del hecho de que los skinhead pudieran bailar el «shuffle» o el «reggay» con cierto estilo, a pesar de que fueran capaces de murmurar algunas frases en *patois* con la necesaria desatención por la sintaxis del inglés, resultaba todo un poco artificial, un poco demasiado planeado para ser convincente. A pesar de todo, no podrían jamás completar esa transición cultural. Y cuando se vieron a sí mismos incapaces de seguir el fuerte dialecto y las densas alusiones bíblicas que marcaron al reggae posterior, se debieron sentir aún más desesperanzadamente alienados. Excluidos aun entre los excluidos, fueron lanzados a su suerte, condenados a pasar su vida en Babilonia porque el concepto de Zion simplemente no tenía sentido. Y aun si hubieran podido hacer ese tránsito solidario entre Notting Hill y Addis Ababa, desde una blancura que no valía demasiado en cualquier caso, a una negrura que tal vez simplemente significara algo más, solo se encontrarían a sí mismos entrampados en una contradicción irresoluble. Cuando los rude boys alcanzaron la mayoría de edad y los skins fueron condenados a una adolescencia perpetua, a pesar de que Desmond Dekker había llegado a la cima de las listas británicas con *Israelites* (un llanto por Etiopía), el breve mestizaje de los años sesenta llegó a su fin.[25]

La «africanización» (o «rastificación») del reggae sobre la que ya se ha hecho énfasis en las secciones de Jamaica actuaba en contra de cualquier encuentro permanente entre las culturas juveniles de blancos y negros. Una vez más, el «momento» preciso en el que la búsqueda de identidad racial produjo una ruptura significativa con los patrones de conducta anteriores puede ser expresado en forma de mito. En un artículo de Gillman (1973) sobre el proyecto Harambee en Holloway Road, un joven disc jockey de las Indias Occidentales,

25 El estilo skinhead, por supuesto, sobrevivió en los años setenta de forma particular en las ciudades industriales del centro y del norte de Inglaterra, pero no mantuvo sus tempranos y fuertes lazos con la cultura negra. Los skinheads de Birmingham (donde las relaciones raciales siempre han dejado mucho que desear) eran muchas veces abiertamente hostiles a las personas de las Indias Occidentales y el fútbol comenzó a desplazar al reggae como la preocupación central del grupo skinhead.

residente en el sur de Londres, describe el impacto de la grabación *Young, gifted and black* en una audiencia compuesta por rudies tanto negros como blancos:

> Estaba esta canción, *Young, gifted and black*, de Mike and Marcia, y cuando la poníamos todos los skinheads solían cantar *Young, gifted and white* y cortar los cables de los altavoces, y tuvimos algunas peleas, y menos gente blanca comenzó a venir desde entonces.[26]

Esta separación de caminos se había estado preparando durante años fuera de los *dance-halls*, durante el día, en el trabajo y en el colegio. En primer lugar, como apunta Dilip Hiro, los niños blancos y negros convivían en la escuela, de manera que no sobrevivían los mitos raciales más toscos. La ilusión de la superioridad blanca, anclada en los padres negros por su educación anglicana en las Indias Occidentales, difícilmente podía ser sostenida por sus hijos, que crecían al lado de sus supuestos superiores sin notar ninguna superioridad ni potencial ni en la práctica. Sin embargo, al dejar la escuela, los jóvenes negros se topaban con una abierta discriminación por parte de sus futuros empleadores. Al disminuir la demanda de trabajo no cualificado, los blancos y los negros que terminaban la escuela eran arrojados a una fiera competencia por el empleo disponible y los jóvenes blancos, muy a menudo, obtenían los puestos. Si el negro recién salido de la escuela era más ambicioso y buscaba un trabajo cualificado, tenía grandes posibilidades de quedar aún más amargamente desilusionado. Un corresponsal del *Observer* (14 de julio de 1968) demostró que los jóvenes blancos de las zonas pobres negras, como Paddington y Notting Hill, tenían casi cinco veces más oportunidades de obtener un trabajo cualificado que sus pares negros. Michael Banton (1967) estimó que, para 1974, uno de cada seis alumnos que terminara la escuela en los distritos pobres

---

26 Después, en el mismo artículo, se transcribe la discusión de dos chicos que viven en una hostal sobre los mejores lugares para robar. Sus comentarios remarcan que están preparados para hacer distinciones raciales y citan con frecuencia el término «sufrimiento», concepto clave de los rastafaris, que parece que usan como un índice de la elegibilidad del creyente para su salvación mediante juicio. Primer chico: «No tocamos a nuestra gente. Nunca he pensado en asaltar a un hombre negro». Segundo chico: «Cualquier hombre negro sabe que todos nosotros sufrimos de igual manera».

de Londres sería de color y la rivalidad escalaría de manera acorde. Las dificultades que enfrentaban los negros que acababan la escuela les hizo revisar su posición con ojos más críticos que sus padres. Para la primera generación de inmigrantes de las Indias Occidentales, Inglaterra era la promesa de un futuro dorado y, si esta no se había cumplido, en cualquier caso ya no tenía mucho sentido buscarla en otro lado. De hecho, quejarse hubiera significado admitir la derrota y el fracaso y por eso los inmigrantes más viejos iban a trabajar en autobús o hacían la cola para el seguro de desempleo, escondiendo su amargura bajo una sonrisa despreocupada. Pero los jóvenes negros británicos tenían menos inclinación a resignarse y aguantar; la reevaluación de la herencia negra llevada a cabo en ese tiempo en Estados Unidos y Jamaica iba a proporcionar canales mediante los cuales dirigir la ira y recuperar la dignidad. El llanto de los rastas por la redención africana era bienvenido por la diáspora desilusionada del sur de Londres. Exiliados primero de África y después de las Indias Occidentales hacia las frías e inhóspitas islas británicas, el deseo no consumado de sanar la brecha era sentido aun con más tristeza por los rude boys desposeídos de Shepherd Bush y Brixton.

Hiro contrasta la nueva conciencia negra de los adolescentes de color en Gran Bretaña con la actitud más sobria de los padres provenientes de las Indias Occidentales en el ejemplo de Noel Green, nacido en Londres en 1958, cuyo padre Anthony se lamentaba:

> De chico quería que lo llamaran inglés... pero ahora, en 1969, se considera un negro de las Indias Occidentales. (1973)

Estas transformaciones fueron traducidas a términos específicamente jamaicanos y los hombres de los *dreadlocks* comenzaron a hacer una siniestra e incongruente aparición en las grises calles de la metrópolis, una vez más. En 1973, McGlashan escribía sobre la extraña conjunción de África y Ealing en el West London Grand Rastafarian Ball, donde los rastas, dos veces expulsados de su tierra natal, cantaban al unísono por el fin del sufrimiento mientras chicas blancas bailaban y reían al son del reggae. El culto a Ras Tafari seducía a la juventud negra británica al menos tan fuertemente como lo hacía con sus primos jamaicanos. Se hizo así irresistible, al dar a la comunidad varada a la vez un nombre y

un futuro, prometer a las Tribus Perdidas de Israel una justa retribución por siglos de esclavitud, cultivar el arte de la retirada de manera que el rechazo encontrara el rechazo. Todo esto era reflejado por, y comunicado a través de, la música que había hallado en Gran Bretaña una mayor y más ávida audiencia que en su país de origen. Por supuesto, los skinheads se retiraron con descreimiento al escuchar a los rastas cantar que «los que no tienen» buscan «armonía» y a los dj's exhortando [*scat*] a sus hermanos negros a que «fueran buenos en sus vecindarios». Aun más odioso para los skinheads era la bienvenida de los rastas al «paz y amor» que muchos rudies jóvenes adoptaron (aplaudidos por aquellos). Todo estaba al revés y los skinheads, que habían buscado refugio frente a las posturas beatificantes de los hippies en el círculo de los jóvenes delincuentes negros, se confrontaban con las que parecían ser las mismas actitudes que habían originado su retirada. Les debió parecer, a medida que los rudies cerraban filas, que entre ellos también habían intercambiado bandos y que las puertas estaban indudablemente cerradas a los desconcertados skinheads.

Solo necesitamos volver a la mitología del rastafarismo que ya he intentado descifrar, para ver que tal resultado era, de hecho, inevitable tarde o temprano. La trasposición de la religión, el lenguaje, el ritmo y el estilo de los inmigrantes de las Indias Occidentales protegieron a su cultura de una profunda penetración por parte de sus pares blancos. Simultáneamente, la apoteosis de la alienación en el exilio hizo posible que mantuvieran su lugar en los confines de la sociedad sin ningún sentimiento de pérdida cultural y los distanció lo suficiente para permitir un análisis altamente crítico de la sociedad a la cual solo le debían un compromiso nominal. En cuanto al resto, los términos bíblicos, el fuego, los *dreadlocks*, Haile Selassie, etc., sirvieron para resucitar la política, al proporcionar una envoltura mítica que vestía los huesos de la estructura económica de manera que la explotación podía ser revelada y respondida de la manera tradicionalmente recomendada por los rastafaris. El metasistema así creado fue construido alrededor de precisos pero ambiguos términos de referencia y, mientras permaneció enraizado en el mundo material del sufrimiento, de Babilonia y la opresión, pudo escapar, literalmente y sin previo aviso, a una dimensión ideal donde trascender la escala temporal de la ideología dominante. Adoptar esta forma indirecta de comunicación tenía ventajas, ya que, de haber optado por un lenguaje de rebelión más directo, habría sido

manejado con mayor facilidad y posibilidad de asimilación por la clase dominante a la cual estaba dirigido. Paradójicamente, los rastas solo comunican en tanto permanecen incomprensibles para quienes señalan como sus víctimas, mientras proponen ritos inexpresables de una venganza insaciable. El exotismo del rastafarismo proporcionó una pantalla de distracción tras la cual la cultura rude boy pudo perseguir sus propias estrategias enrevesadas sin interferencias ni testigos.

Apéndice. Desempleo, el contexto de la cultura de los chicos de la calle

Rachel Powell

En 1943, la tasa de desempleo en Jamaica era de 25,6 % y en 1945 se exacerbó debido al regreso de los hombres al servicio militar y que habían sido empleados en el Reino Unido durante la guerra (Richmond, 1954: 140). Simey (1946: 136) analizó los informes de las comisiones previas y percibió la contradicción entre la necesidad de una mayor productividad nacional para financiar mejores servicios sociales (necesitados con urgencia en West Kingston) y la probabilidad de que una mayor productividad individual, motivada por un deseo de mejores estándares de vida, agravara aún más la falta de empleo. Durante los años cincuenta y sesenta, Jamaica alcanzó el máximo mundial de aumento de la productividad per cápita (Lowenthal, 1972: 297) y el desarrollo económico, sobre todo en la minería y el turismo, se expandió considerablemente. La minería de bauxita, explotada desde hacía mucho por intereses canadienses, proporcionaba trabajos relativamente bien pagados para unos pocos (una media de 415 libras anuales, casi cuatro veces el salario medio), pero esos «pocos» eran menos del 2 % del total de la fuerza laboral e incluía una enorme proporción de trabajadores expatriados (Francis, 1963). De igual modo, los datos de 1958 (del Instituto para la Investigación Social y Económica de Kingston) mostraban la distribución de los beneficios provenientes de la expansión del turismo: un millón de libras esterlinas, cerca del 6 % del gasto total, pagado en impuestos; aproximadamente un 27 % en salarios relacionados con la actividad turística; y un

34 % inmediatamente remitido a organizaciones e individuos fuera de Jamaica. Internamente, tal desarrollo significó que Jamaica también registró el record mundial de desigualdad en la distribución de la renta: el 5 % más rico de la población obtuvo el 30 % del ingreso nacional, mientras que el 20 % más pobre se repartía el 2 % (Ahiram, 1966). La preocupación externa sobre esta situación potencialmente explosiva quedó reflejada en un informe del *Jamaica Weekly Gleaner* (10 de noviembre de 1971) que citaba un acuerdo alcanzado entre el gobierno jamaicano y el canadiense para tener un seguro «contra ciertos riesgos normalmente no asegurables con aseguradoras comerciales [...] que incluye la expropiación (nacionalización), la imposibilidad de repatriar capitales o bienes, las pérdidas por insurrección, revolución o guerra».

Individualmente, también, el desarrollo de postguerra significó muchos cambios. En 1955, en áreas rurales, M. G. Smith encontró que (con un muestreo de hombres menores de 25 años) solo el 16 % había trabajado a tiempo completo la semana anterior a la encuesta, el 44 % había trabajado a media jornada o menos y el 15 % no había trabajado nada. La familia rural tipo de la muestra, que incluía grupos de todas las edades, tenía aproximadamente cinco miembros y disponía de aproximadamente dos libras esterlinas por semana para todos sus gastos (Smith, M. G., 1956). Si se comparan los gastos «necesarios» y «elegidos», se puede señalar que, en la misma época, *tanto en Jamaica como en el Reino Unido*, para alcanzar un grado efectivo de elección en el gasto era necesario tener unos ingresos de alrededor de 14 libras esterlinas por semana y familia (Powell, 1972). Tal vez de manera poco sorprendente, el censo jamaicano de 1960 mostró un marcado desplazamiento de la población desde las áreas rurales al distrito metropolitano, donde casi el 40 % de los habitantes habían nacido en otro lugar de Jamaica (Francis, 1963).

La misma fuente revela que el 46 % de los hombres residentes en el área metropolitana ganaban menos de 4 libras por semana y casi el 8 %, menos de una. Los datos de empleo arrojaban unas cifras de desocupación en la ciudad del 11,9 % y un remarcable 6 % para todo el país. Los críticos han observado que la semana elegida para el censo, la primera de abril, coincidía con la temporada de cultivo y decía poco acerca de la situación de aquellos empleados únicamente durante la

mitad del año. El 13 % de los trabajadores de la ciudad fueron registrados como subempleados y las comunidades rurales, aun en época de cultivo, mostraban una media de 30 % de ocupación. Ruscoe (1963: 67) citaba una estimación del *Daily Gleaner* (2 de julio de 1962) de 100.000 desempleados fijos, el 15 % de la fuerza laboral, más un porcentaje desconocido de semiempleados y concluía mencionando que el gobierno consideraba los datos y las estadísticas de empleo como información clasificada. En cualquier caso, en abril de 1972, el flamante gobierno del Partido Nacional del Pueblo fue lo suficientemente franco, en una entrevista a la BBC, como para incluir entre sus problemas heredados los datos de desempleo, que en Kingston alcanzaban el 15-20 % entre los adultos y casi el 30 % entre los jóvenes que buscaban su primer trabajo.

11. Una estrategia para vivir: la música negra y las subculturas blancas

*Iain Chambers**

> La liberación de los negros vendrá de la cultura revolucionaria, la concienciación y la experiencia afroamericana.
>
> Earl Ofari

> Al atardecer malva caminé con todos los músculos doloridos entre las luces de la 27 y Welton en la parte negra de Denver. Y quería ser negro, considerando que lo mejor que podría ofrecerme el mundo de los blancos no me proporcionaba un éxtasis suficiente, ni bastante vida, ni alegría, diversión, oscuridad, música; tampoco bastante noche.
>
> Jack Kerouac (1958)[1]

Las raíces del rock and roll yacen profundamente en la experiencia de los hombres y mujeres negros de Estados Unidos y en esa historia es esencial el traslado del pueblo negro al Nuevo Mundo. Este traslado fue producido por la expansión de Europa occidental iniciada a finales del siglo xv y llevado a cabo través del Atlántico por el colonialismo y

* Iain Chambers trabaja la crítica de los aspectos más formalistas y ahistóricos de la aproximación semiótica al análisis de la cultura y la ideología. Su estudio sobre el trabajo de Roland Barthes fue publicado en WPCS 6. Se ha centrado fundamentalmente en el área de las películas y los textos visuales. En este capítulo, se pregunta cómo los análisis políticos e históricos pueden ser combinados con el análisis formal al estudiar la música negra. El autor usa la experiencia histórica y la posición estructural de los negros norteamericanos, su subordinación a la hegemonía cultural de la América blanca, para explicar tanto las formas características de la música como lo que ocurre cuando esta música es adoptada y adaptada para expresar la experiencia (muy distinta) de la juventud blanca norteamericana y británica.

1 Traducción de la Editorial Bruguera de su edición de *En el camino* (1981: 123).

el comercio de esclavos. Por lo tanto, la emigración forzada de hombres y mujeres de piel negra de su África occidental natal no puede ser separada del desarrollo del capitalismo y su concomitante ideología racista: la justificación de la explotación y la deshumanización de sectores de la sociedad en provecho de intereses económicos. La música negra está inextricablemente ligada a la conciencia afroamericana de su historia en un mundo extraño donde las divisiones de clase se complejizaron con la dimensión añadida de la división cultural de la raza.

En esta situación, hombres y mujeres negros han trabajado sus experiencias del pasado y el presente en una música que, a la vez que refleja la interpenetración de lo negro y lo blanco, de África y Europa, trata de forma central la experiencia negra, la conciencia negra de las privaciones sociales y económicas y su continuo sometimiento por una ideología racista. La descripción de la música resultante como «autónoma» acentúa el sustrato político de la música negra: su relativa independencia de la hegemonía blanca, a pesar de los intentos de la cultura blanca de apropiarse de ella y neutralizarla (desde los *ministrels*[2] de Stephen Foster a los cantantes blancos de blues, pasando por el *rag-time* y las grandes bandas de *swing*). En la historia de las expresiones negras en EEUU, es la música, fundamentalmente, la que ha seguido mostrando un vínculo con las raíces de la experiencia negra. Uno solo debe pensar en otras formas de expresión tales como la literatura, el entretenimiento y el deporte, donde la negritud es o bien convencionalmente ignorada o bien reificada, volviéndoles «hombres invisibles»; en estos campos la incorporación de los negros ha sido más exitosa. De hecho, los intentos de usar estos canales para sus objetivos han sido fuertemente censurados, tal y como lo ejemplifican la carrera de Muhammad Ali o el alarido de furia contra el saludo Black Power usado por algunos atletas en las Olimpiadas de México en 1968.

> La herencia de todas las generaciones muertas acosa las mentes de los vivos como una pesadilla. (Karl Marx)

---

2 Número humorístico en el que cantaba melodías afroamericanas un hombre blanco disfrazado de negro (usualmente con la cara pintada). [N de E.]

Producida por los descendientes de los esclavos, la música negra, en la forma híbrida del rock and roll, fue imitada por otro sector de la clase trabajadora norteamericana: los trabajadores rurales blancos y empobrecidos del sur de Estados Unidos. La evidencia empírica de esta apropiación en la historia de los inicios del rock and roll es muy clara, pero las profundas implicaciones de esta conexión deben explicarse, ya que la mayoría de quienes la tratan la reducen al nivel de una apropiación estilística, despolitizando y minusvalorando su profundidad.

Incluso tras el acuerdo de 1877 entre la burguesía del norte de Estados Unidos y la aristocracia del sur que puso fin al periodo de la Reconstrucción (cuando se abolió la esclavitud),[3] los conflictos de clase norteamericanos se han convertido con frecuencia en conflictos raciales. Esto ha tenido el efecto de mantener a la clase trabajadora dividida y a la mano de obra en una posición de debilidad frente al capital. Los primeros intentos importantes de organización de los trabajadores norteamericanos (The Knights of Labour) rechazaron tener trato con los trabajadores negros. Los primeros años del siglo XX estuvieron marcados por agudas tensiones interraciales, en las que los blancos veían a los negros como una potencial amenaza contra su seguridad laboral; estas divisiones fueron agravadas por la severa recesión económica que vivió el país en las tres décadas previas a la Primera Guerra Mundial.

Hacia 1920, las primeras tentativas por parte de intelectuales negros para establecer algunos derechos básicos para los negros (National Association for the Advancement of Coloured People) fueron dejadas de lado por el movimiento de Marcus Grey que acentuaba los orígenes africanos de los negros norteamericanos. En la oleada de insurgencia que tuvo lugar durante la Primera Guerra Mundial y que continuó durante los años veinte, el movimiento de Garvey generó una amplia base entre los negros norteamericanos.

> Well they call it stormy Monday
> But Tuesday's just as bad.[4]

---

[3] En 1877 se retiraron las tropas federales desplegadas tras la Guerra de Secesión con la condición de que los Estados del sur aceptaran proteger las vidas de los afroamericanos. [N. de E.]

[4] Dicen que el lunes es tormentoso / Pero el martes es igual de malo (blues tradicional).

La inmediata migración de postguerra desde el valle del Mississippi a las ciudades industriales del norte como Detroit, Gary y Pittsburgh dio lugar a un choque entre las expectativas y la dura realidad que explotaría en los años treinta. En esa convulsionada década, aunque muchos negros estuvieron desempleados, también jugaron una parte importante en el muy militante movimiento que alcanzó su cima en 1937, con la participación de medio millón de personas en huelgas y sentadas. Uno de los productos de esta militancia fue la formación de la CIO.[5] Pero fue realmente el final de la década y el paso a una economía de guerra lo que proporcionó a los negros (o al menos a los hombres negros) una oportunidad para avanzar y ganar más poder económico. Esto sentó las bases no solo para una incipiente burguesía negra, sino también para un llamamiento al desarrollo de los derechos sociales y políticos de los negros.

Aunque algunos negros eran capaces de explotar las contradicciones del imperialismo, el capital norteamericano había aprendido la lección de 1929. Así como en los años treinta procedió, a través de medidas neokeynesianas y del New Deal, a institucionalizar la lucha de clases del sector industrial blanco, en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, con la multiplicación de disturbios negros en las ciudades del norte y en las bases militares, resultó necesario contener la insurgencia política negra. El principal foro para esta contención fue el Partido Demócrata. En 1948, Truman basó su campaña electoral en los derechos civiles para llegar a la presidencia. En 1954, la Corte Suprema se pronunció en contra de la segregación en las escuelas, lo cual trajo aparejada una dura resistencia en el sur que dificultó inmensamente su aplicación. Pero incluso estos pequeños progresos se detuvieron en los días de la «amenaza roja» de la Guerra Fría, en los años cincuenta. Desde entonces y hasta las rebeliones de los guetos en los años sesenta, el devenir de la situación reflejó la exitosa integración del racismo por parte del capital en todos los sectores sociales.

La triunfante expansión del capital norteamericano tras los años treinta ha mantenido las divisiones entre las clases trabajadoras (divisiones de clase por la raza así como por el sexo, la nacionalidad y la cualificación laboral). Esta expansión ha pasado de la fábrica a toda la

5 CIO (Congress of Industrial Organizations), creado por John L. Lewis en 1928, fue una federación de sindicatos industriales de EEUU y Canadá que estuvo en funcionamiento entre los años 1935 y 1955. La CIO aceptaba miembros afroamericanos. [N. de E.]

sociedad (la «fábrica social») y ha asegurado la continuidad del capital y su relativa estabilidad. Estas divisiones se desarrollan en el antagonismo que día a día parte a la clase trabajadora: en la contienda entre negros y blancos por el empleo, la vivienda, la educación y el poder político y social. Estas divisiones continuaron ocupando la escena norteamericana en los años sesenta y tuvieron efectos específicos a nivel político. La emergencia del nacionalismo negro, del poder negro y de movimientos políticos separatistas negros de mediados de los años sesenta fue una respuesta a esta doble explotación de clase y raza.

Los movimientos negros de liberación nacional en África fueron una inspiración muy importante para la creciente militancia negra de la década, tal y como fue expresado en las sentadas, en las marchas por los derechos civiles, los disturbios de Watts y otras ciudades, los musulmanes negros y la formación de los Panteras Negras. Pero la brutal y exitosa supresión de estos últimos por la administración Nixon demuestra la debilidad de una estrategia sectorial políticamente inmadura que no consiguió lograr una base social masiva. Las luchas de las clases trabajadoras continuaron siendo segmentadas: negros, mujeres, estudiantes, pacifistas. Esto ha llevado a políticas sectoriales radicales pero no al socialismo: una serie de movimientos «anti» (antirracismo, antisexismo, antiimperialismo) ¡que eran frecuentemente también anticlase trabajadora!

> Fue como si un vehículo sin conductor cayera cuesta abajo por una calle sin luces, en la noche americana, hacia una pared de ladrillos y fuese abordado al vuelo por un fantasma sigiloso con cara jadeante y lasciva que, en el último volantazo antes del caos, encarrilara el vehículo hacia una suave autopista que lleva hacia el futuro y la vida; y pedirles a los norteamericanos que entiendan que eran los pasajeros de este vehículo descontrolado y que el fantasma lascivo era el sudor del twist los sábados por la noche, o el *Yeah yeah yeah* que los Beatles tomaron de Ray Charles, pedirles a estos derrochadores calvinistas que vean estos vínculos lógicos y recíprocos, es más cruel que pedirle a un superfan de la Okie Music que soporte los sonidos de John Coltrane. (Eldridge Cleaver, 1970)

Retornemos ahora a la música y examinemos por qué la música negra, particularmente el blues y el rhythm and blues, fue tomada —y transformada— por otro sector de la clase trabajadora que era claramente antagonista a los negros. El esbozo dibujado arriba ha procurado señalar los intereses de clase comunes a los dos sectores, pero también su división a través de la explotación capitalista del racismo. El resultado fue que la clase trabajadora blanca estaba por encima de los trabajadores negros, tanto económica como culturalmente. Esto permitió a los blancos tener el poder para *redefinir* la música producida por aquellos que eran objetivamente de la misma clase pero que estaban culturalmente subordinados a la hegemonía blanca.

La otra cara de la moneda es que estos «marginales», la clase trabajadora negra, estaban en una mejor posición que los blancos de su clase a la hora de producir una expresión positiva y coherente de su opresión. De las plantaciones a los guetos, la cultura negra, y especialmente la música negra, ha sido uno de los recursos más importantes para sobrevivir: un lenguaje solidario secreto, un modo de articular la opresión, una forma de resistencia cultural, un grito de esperanza. No es sorprendente que las iniciativas políticas negras de los años sesenta estuviesen precedidas por una masiva emergencia de la cultura y la conciencia negras. El hecho de que la reacción a la opresión frecuentemente tome antes una forma cultural que una abiertamente política se debe también al poder cultural de la sociedad blanca para determinar qué aspectos de la experiencia negra son aceptables y cuáles no. Mientras la música y el arte negros fueron aceptados, no ocurrió lo mismo con las iniciativas políticas negras. Y la propia cultura negra fue criticada en cuanto los negros hicieron manifiestas sus intenciones políticas.

En los años cincuenta, la música negra fue ampliamente adoptada por los jóvenes trabajadores blancos del sur, que buscaban marcar su diferencia respecto de la generación de la Depresión en un periodo en el que incluso los sectores más retrasados de la economía norteamericana (la agricultura sureña) estaban siendo regenerados por el boom estimulado por el republicanismo de Eisenhower y la economía de la Guerra Fría. El establecimiento de esta diferencia, de una nueva identidad por parte de la juventud blanca norteamericana al comienzo de los años cincuenta, fue puesto en escena ejemplarmente por la enérgica protesta de los sureños blancos contra el joven Elvis Presley por cantar «música

de negros». Y esto antes de sus grandes números en vivo, en los que el conjunto de pelo, ropa, baile, música y manierismo (el *estilo* de Presley) hicieron de él el punto de concentración de la furia parental, tanto al norte como al sur de la línea Mason-Dixon.

> She bought me a silk suit
> She put some luggage in my hand
> And I was high over Alburqueque
> Heading for the promised land.[6]

Esta relación contradictoria entre la subcultura juvenil blanca y la música negra obtuvo el sello de aprobación de la Avenida Madison.[7] El matrimonio morganático[8] fue legitimado y a partir de esa alianza profana la juventud norteamericana se puso en camino. Algunos de estos «jóvenes campesinos pobres» (Presley, Johnny Cash, Roy Orbison, Jerry Lee Lewis) lo hicieron a lo grande, alejándose en el proceso de los últimos vestigios de sus orígenes rurales de clase. A lo largo de estas transformaciones fue absorbido todo lo que podía alimentar y expandir el sueño del éxito adolescente. El *bluesman* itinerante conoció al *cowboy* en las calles de la ciudad y la cultura negra fue incorporada al armazón existencial del romanticismo urbano blanco. El macho negro se convirtió en el cowboy nocturno, el *Candyman* de Mississippi de John Hurt se volvió el *Midnight Rambler* [vagabundo a medianoche] de los Rolling Stones.

Por fuera de este proceso de incorporación y castración estaba la propia música negra: una expresión afectiva producida y localizada concretamente en la experiencia afroamericana. La dimensión de esa experiencia permaneció intacta y sin modificaciones: esclavitud, privaciones económicas, sociales y políticas, racismo, vida en los guetos. La música continuó teniendo una amplia existencia subterránea e «invisible». A lo largo

6 Ella me compró un traje de seda / Puso algo de equipaje en mis manos / E iba flotando por Albuquerque / Buscando la tierra prometida (Chuck Berry, *The Promise Land*). [La línea Mason-Dixon, una antigua demarcación territorial, se usa metafóricamente para marcar la frontera entre el noreste y el sureste de EEUU. [N. de E.]

7 Madison Avenue es una avenida de Nueva York donde se concentraban las empresas de publicidad más importantes del país; por extensión, hace referencia al mundo del marketing. [N. de E.]

8 Un matrimonio morganático une dos personas de linajes distintos que conservan su condición anterior. [N. de E.]

de los años cincuenta y sesenta, la música negra dio al rock y al pop sucesivas transfusiones de vida y energía; es la fuente no escrita y no cantada de miles de variaciones e imitaciones. Pero eran los imitadores blancos quienes alcanzaban la gloria y la publicidad… y el dinero. Los músicos negros quedaban confinados a las fiestas de los guetos, a los pequeños clubes nocturnos, a las sesiones de estudio. Sin embargo, a pesar de esta despiadada explotación, la música negra continuó creciendo, desarrollándose y cambiando, en sintonía con sus raíces y sus formas autónomas.

Como la música folk, la música negra es una música *afectiva* en tanto opuesta a la creciente racionalidad y lógica (e ilógica) «matemática» de la música occidental clásica contemporánea. Igual que la mayoría de las músicas folklóricas de Europa, la música del oeste de África, de la cual deriva la mayoría de la música negra, está basada en escalas de cinco notas (de hecho, la música de gaita europea —escocesa, siciliana, etc.— está más cerca del blues que la música clásica europea). Cuando es escuchada por audiencias blancas y reproducida por músicos blancos, la música negra sufre una transformación en el proceso de remodelarse en un nuevo *contexto*. A este respecto, es importante la simplicidad y el asombroso potencial de desarrollo e improvisación contenidos en el patrón básico de los blues de doce compases. Era una música cuyos rudimentos eran fáciles de dominar y a la vez capaz de proveer las bases para las exploraciones musicales tanto de Jimi Hendrix como de John Coltrane (cuando, en 1955, Charlie Parker, uno de los más audaces y avanzados músicos de jazz, estaba cerca de morir, se preguntó en voz alta ante Art Blakey «cuándo los jóvenes volverán a tocar blues»; Hall y Whannel, 1964: 89). En Inglaterra fue el patrón de doce compases, en la forma del *skiffle*, el que tendió el puente entre la dificultad de tocar el jazz renacido y la democratización de la nueva música, encabezada por los cientos de grupos de skiffle que surgieron a finales de los años cincuenta e inicios de los años sesenta. Pero el skiffle era en sí mismo un préstamo de la música negra, de las bandas *spasm* de Nueva Orleans de 1890 y de las bandas *jump* de Harlem de los años cuarenta.

La música negra era producto de las determinaciones que operaban sobre la clase trabajadora negra, pero también una forma que surgía de las condiciones materiales de esa existencia particular: los patrones de llamada y respuesta y los cantos en voz alta mientras se trabajaba la tierra están aún profundamente inscritos en la música negra

contemporánea, ya sea en el rhythm and blues, el soul o el jazz. Se acepta de forma general que las notas arrastradas tan características del blues son el resultado de la ejecución de una música compuesta en escalas de cinco notas tocada con instrumentos diseñados para la igualmente dúctil escala de ocho notas. Pero lo que es importante acerca de todos estos rasgos estilísticos no es solo cómo representan una respuesta a un contexto cultural específico, sino también cómo el contexto sirve para apuntalar la música como una *experiencia compartida entre intérprete y audiencia*. Una experiencia sostenida tanto por una cultura que resiste y sobrevive en una situación particular, como por la fuerza de clase unida por el racismo. Este complejo lleva a una remarcada autoconciencia que no puede dejar de ser articulada en la música.

La música negra sobrevivió por su capacidad para reflejar y adaptar las diferentes experiencias y condiciones de las personas negras (como esclavos, obreros manuales, recolectores de algodón, cantantes, comediantes, prostitutas, sirvientas o camareras). Una línea de desarrollo más amplia, que facilitó enormemente su apropiación por parte de la subcultura blanca, fue abierta con la migración negra hacia las ciudades del norte de Estados Unidos. En el corazón de la tierra de la clase trabajadora, la música negra fue crecientemente refinada para dar cuenta de las experiencias de la vida en las zonas pobres. La guitarra fue electrificada y nuevas secciones rítmicas se agregaron para escenificar en el blues los ruidos del gueto. El blues se volvió rhythm and blues. Hacia los años sesenta, en Estados Unidos, «la ciudad es la tierra del hombre negro» (James Boggs) y la música producida allí reverberaba de Harlem al mundo. El blues, tal como profetizó Jimmy Rushing, se volvió «asunto de todo el mundo».

> Get out in that kitchen and
> Rattle those pots and pans.[9]

Me gustaría plantear el modo en el que la música negra fue transformada en el curso de su apropiación blanca, examinando dos versiones de *Shake, rattle and roll*, aparecidas durante los inicios del rock and roll a

9 Sal de la cocina y / Haz vibrar las ollas y las sartenes (de *Shake, rattle 'n' roll*).

comienzos de los años cincuenta. La exitosa versión de Bill Haley and the Comets (la excepción que confirma la regla: Halley fue uno de los pocos rockeros tempranos que no era ni joven ni sureño) era un *cover* del éxito del rhytm and blues de Big Joe Turner. El hecho de que Haley quitara de la letra las referencias sexuales ha sido destacado por muchos autores, pero lo que es igualmente significativo es la diferente dinámica entre las voces y los instrumentos en cada una de las versiones.

En la versión de Haley, la voz está en primer plano con la música al fondo. Esto proviene de varias tendencias de la historia de la música blanca estadounidense. Antes de volverse un grupo de rock and roll, Bill Haley and The Comets fueron durante años un grupo de «country and western». A pesar de su relación compleja, el «country and western» es básicamente una amalgama entre el blues y la música folk europea. En el «country and western» se hacía un fuerte énfasis en que la música fuera bailable, igual que muchos blues y rhytm and blues, con una voz que marcaba en alto los pasos de baile. En la versión de *Shake, rattle and roll* de Haley esta herencia no está perdida: la letra se grita más que se canta. Este énfasis en lo vocal también se vincula con la producción musical propia de Tin Pan Alley,[10] donde el cantante (Crosby, Sinatra, Como) era lo que importaba y servía de vehículo principal para su explotación comercial, más que la canción en sí misma.

Aquí debemos tener en cuenta las crecientes mediaciones involucradas en la producción musical a partir de la gigantesca expansión de la industria tras la Segunda Guerra Mundial. Con esta expansión, el énfasis pasó de la *actuación grabada* a la *grabación de la actuación en vivo*, que a su vez estuvo asociada con la conversión del vocalista en la estrella de la grabación. ¡El rock and roll marcó otro logro para el capitalismo! Fue la primera música en ganar popularidad fundamentalmente a través de los discos. Esto ocurrió gracias a un proceso productivo conformado por arreglistas, compositores, productores y músicos de sesión que más tarde se pondría al alcance de la mano con los dj's, las radios y las performances en vivo. Fue básicamente en la música popular negra de los años cincuenta donde la *performance grabada* continuó

10 Tin Pan Alley es el nombre dado a una serie de productores y cantantes de Nueva York que dominaron la música popular de EEUU a finales del siglo XIX y principios del XX. El término hacía referencia a un área concreta de Manhattan y, por extensión, también describe cualquier zona urbana donde se concentran tiendas de instrumentos y estudios de grabación. [N. de E.]

siendo importante (sería injusto decir que algunas de las grabaciones tempranas de Presley y Jerry Lee Lewis no estaban en una categoría similar, pero ambos fueron rápidamente deglutidos por la producción de música en serie y de alcance masivo y, en el caso de Presley, por la producción cinematográfica).

En la versión original de *Shake, rattle and roll* de Joe Turner escuchamos una mayor integración entre los instrumentos y la voz, donde esta última participa como un instrumento más y no desde un lugar privilegiado. Mientras que las letras gritadas de Haley son un producto de la forma blanca de hacer música, en la versión de Turner, con su integración entre la voz y los instrumentos, encontramos otra tradición cultural: una tradición en la que el guitarrista de blues o el pianista usualmente compone la música, escribe la letra y luego toca. De forma similar al jazz, los temas estándares usados formaban solo la secuencia de acordes base para la verdadera interpretación musical: la improvisación (el periodo del bebop asociado a Charlie Parker y, tras él, al jazz progresivo, llevó esta práctica de la improvisación a partir de un tema estándar hasta límites extremos). La música resultante era una expresión sostenida y concretada en el contexto social y cultural compartido por la audiencia y el intérprete, debido a motivos que espero que las secciones precedentes hayan hecho manifiesto. En otras palabras, esta música se trabajaba en un contexto de vida social y cultural que luego era capturado en la grabación. Esta relación entre el «guía» y los participantes, inaugurada por las tempranas canciones de trabajo, fue mantenida y reproducida en las improvisaciones en vivo características de las ejecuciones de jazz más avanzadas.

Incluso cuando hubo intentos conscientes de músicos blancos, bajo la influencia directa de la música negra, por capturar esta integración entre la voz y los instrumentos (los Stones, el Dylan eléctrico, los Beatles en sus primeros discos, cuando intentaban lograr en el estudio la sensación de tocar en vivo), la importancia de las voces raramente fue subvertida, excepto en los Stones, en sus momentos más «pesados», con *Tumbling Dice* como mejor ejemplo. Para volver a destacar la determinación de los estilos musicales por su contexto social y cultural, sirva el énfasis diferencial entre las voces y los instrumentos existente entre la versión que en 1957 hizo Chuck Berry de su canción *Route 66* con la de los Stones de 1963. Nuevamente, en el último caso, encontramos

a Jagger cantando al frente con el resto de los Stones manteniéndose detrás como soporte, mientras que en la versión de Berry la voz y la guitarra son intercambiables.

> Realmente me gustó el modo en que comenzaron esta reunión con una canción. Me recordó que, cuando era joven y trabajaba en los aserraderos del oeste de Washington, venía a Seattle ocasionalmente e iba a Skid Road y al Wobbly Hall y nuestras reuniones comenzaban con una canción. Las canciones son lo que mantuvo a los IWW[11] juntos. (Harvey O'Connor, militante de CIO)

He intentado ubicar la música negra como una música producida por un sector particular de la clase trabajadora, cuyas experiencias han sido mayoritariamente consideradas periféricas según las definiciones sociales dominantes. He sugerido que esto da a la música una *tensión*, abre grietas que revelan la dialéctica entre su historia y su significado y esto, a su vez, nos permite contextualizar significados sociales y culturales tanto en su producción como en sus varias apropiaciones. Esto apunta a la profundidad de la posición de la música en la cultura de la clase trabajadora negra norteamericana. Como ha manifestado un escritor, para las personas negras el *soul* «es un arma poderosa en sus estrategias para vivir». Por otra parte, se sugiere por qué la apropiación que los blancos hacen de la música negra siempre aparece como más superficial. Una vez separada de su contexto original, la música es redefinida como una faceta estilística. De este modo, en la Inglaterra de los años sesenta encontramos a los skinheads reescribiendo canciones de orgullo negro como canciones de orgullo blanco. La aparente superficialidad es sin duda acentuada por las tensiones que emergen cuando grupos blancos tratan de deshacerse de las contradicciones de apropiarse de una música que lucha de muchas formas contra la hegemonía blanca.

En este texto no he intentado trazar una tosca analogía entre negros y jóvenes, por una parte, y blancos y padres, por otra. Obviamente, la apropiación de la música negra por parte de la juventud inglesa, y por la

---

11 Los Industrial Workers of the World (IWW o *wobblies*) es un sindicato revolucionario fundado en 1905 por anarquistas, socialistas y sindicalistas radicales. Admitían la afiliación de mujeres, migrantes y afroamericanos, se organizaban de forma horizontal y promovían un sindicalismo no fraccionado por ramas industriales o lugares de trabajo. [N. de E.]

juventud de clase trabajadora en particular, trata y expresa necesidades concretas muy diferentes. Sin embargo, sumergirse en la cultura negra, en la música negra, es manifestar valores antagonistas que en un nuevo contexto son símbolo y síntoma de las contradicciones y las tensiones en juego en la subcultura juvenil trabajadora de Inglaterra.

12. Estructuras, culturas y biografías

*Chas Critcher**

Las sentencias emitidas en el informe de Paul Storey, James Duignan y Mustafa Fuat fueron el clímax de un proceso de «pánico moral» que satisfizo su necesidad de venganza con la victimización de tres jóvenes. Las sentencias no guardaban relación alguna con la naturaleza del delito cometido, tal y como entendemos, ni reflejaban los antecedentes relativamente limitados y en absoluto violentos de los tres chicos. Incluso sin el pánico por los «asaltos callejeros», es difícil saber si las formas existentes de explicar o tratar el delito habrían sido muy distintas. Habría existido una diferencia de grado pero no en la sentencia. La rigidez extrema de los sistemas judiciales y penales hace que cuanto más difícil es interpretar un delito, más fácil sea explicar la situación a partir del salvajismo primario; esto justifica a su vez las sentencias salvajes. No es solo la inflexibilidad

* Este es un extracto de un panfleto de *Mugging* [asalto] escrito por miembros del Centro y publicado por el Comité de Apoyo de Paul, Jimmy y Mustafa. El panfleto, *20 años*, se ocupó del caso Handsworth, en el que se había sentenciado a penas largas y disuasorias a tres jóvenes por «asaltar» a un peón irlandés. A pesar de que «asaltar» no era exclusivamente un delito de personas negras, estaba muy asociado, en los medios y en el imaginario público, con la juventud negra. Durante 1972-1973, hubo un serio «pánico moral» en relación con el crecimiento de los «asaltos»: el panfleto argumenta que este fenómeno no puede ser entendido al margen de la situación de la juventud negra y de la «lógica» que hace de los «asaltos» una opción racional para los niños negros atrapados en una sociedad racista. Para completar esta noción de cómo las situaciones sociales conducen a ciertos individuos a lo que el control cultural define como solución «delictiva», el extracto hace uso de tres conceptos relacionados: estructuras, culturas y biografías. Aunque aquí se aplica de forma particular a la juventud negra y el delito, el argumento tiene un mayor alcance, en relación con la posición de los grupos juveniles en general. Se pueden encontrar informes más completos del trabajo del Centro sobre *mugging* en la tesis de licenciatura de Tony Jefferson, «For a Social Theory of Deviance: The Case of Mugging, 1972-1973» [Por una teoría social de la desviación: el caso de los asaltos, 1972-1973], en Jefferson y Clarke (1974), *Stencilled Paper*, núm. 17, y en Hall *et al*. (1978), *Mugging Panic* [El pánico a los asaltos] centrado también en los años 1972 y 1973.

a la hora de entender un delito o una serie de delitos lo que conduce a dichas sentencias, sino la incapacidad de entender el carácter de toda actividad criminal, la incapacidad de relacionar los actos delictivos con la vida del delincuente como miembro de la sociedad.

Aquí, deseamos ofrecer un marco para comprender el delito que, usado para este caso particular, demuestra que las formas tradicionales de interpretar y castigar no comprenden ni «tratan» correctamente un delito tan complejo como este. Queremos distinguir tres elementos en la vida de cualquier individuo que puede verse implicado en actividades criminales. Estos son las estructuras, las culturas y las biografías. Definimos *estructuras* como aquellos aspectos «objetivos» de la vida de cualquiera que están más allá del control del individuo y tienen sus fuentes en la distribución del poder y la riqueza en la sociedad. Tomados en conjunto, dichos factores estructurales ubican al individuo o a la familia en relación con otros individuos o familias. Trabajo, ingreso, vivienda y educación actúan permanentemente como las estructuras básicas de esta sociedad, pero en ciertos lugares otros factores estructurales pueden asumir una importancia crucial, como lo hace el factor racial en muchos de los suburbios de nuestras grandes ciudades, donde se vuelve el eslabón final de una cadena de discriminación. Una persona o un pequeño grupo social está situado en relación con las estructuras básicas de la sociedad, estas circunscriben su experiencia presente y son los límites de cualquier futuro previsible. No estamos diciendo que estar en el «lado malo» de estas estructuras (viviendas para pobres, pocas oportunidades educacionales, trabajos destructivos para el alma y de bajos ingresos) de lugar al crimen en cualquier caso, o que si esas restricciones estructurales fueran eliminadas, desaparecerían los delitos. La gente no responde a su entorno de forma tan cruda. Crean, y otros han creado para ellos, maneras de pensar y actuar que corporizan ideas, creencias, valores, nociones de lo bueno y lo malo. A esto llamamos *culturas*.

> Lo cojo por ahora porque no puedo hacer nada al respecto. Debo cogerlo hasta que aparezca alguna opción. Luego puedo joderle la vida a cualquiera. Recuperar lo que me pertenece. Pero esa oportunidad no ha llegado aún. Tal vez tome tiempo. La veré cuando llegue. En este país la generación más vieja de gente negra todavía pone la otra mejilla y no podemos unirnos mientras haya

> gente así. Todos tendríamos que pensar que debemos hacerle la vida imposible a esta gente y recuperar todo lo que nos pertenece. (Británico negro de 18 años, citado en Gillman, 1973)

> Entonces tuve que hacer algo más, robar, porque estaba sin blanca. Entré a un edificio en la calle Baker... pero no conseguí nada de dinero. Estaba cansado como un hombre viejo, porque vivía en la calle. Tenía ese tipo de actitud, que no te preocupas por lo que será de ti. Tomaba drogas, tomaba pastillas. (Británico negro de 22 años, citado en Hines, 1973: 39)

> Tengo cinco condenas. Dos de ellas son por estupideces. Las otras tres son por robo y yo no participé en ninguno de ellos. En una ocasión pasé seis meses en prisión preventiva y fui a Old Bailey,[1] el jurado me halló culpable y el juez me multó con diez chelines. Diez chelines y pasé seis meses dentro y el juez tuvo el descaro de preguntarme si tenía los diez chelines conmigo... Yo no solía odiar a la gente blanca. Todavía no les odio a todos. Pero ellos me enseñan cómo odiar... En total estuve 15 meses dentro, encerrado por cosas que no hice ¿Cómo me puede caer bien la gente que me encierra? (Joven jamaicano de 18 años, citado en Gillman, 1973)

> Cuando lo haces, en general es por poco dinero... Cuando no tienes nada y obtienes una libra, es mucho dinero... Quieres salir por la noche y no tienes forma de conseguir dinero y estás caminando por una calle pensando cómo obtener dinero y de repente ves a un tipo y dices bueno... (Joven negro no identificado, citado en Gillman, 1973)

No hay una única cultura en la sociedad, igual que no hay una sola idea del bien y del mal. Puede haber una definición mínimamente acordada sobre qué conductas de la gente no son permitidas y puede que las leyes recojan esto en parte, pero muchas leyes, en su definición de los delitos graves, reproducen los valores de la cultura de aquellos que son la autoridad. Lo que es normal en una cultura, puede ser una desviación en otra. Esto incluye patrones familiares, ideas de la propiedad e incluso la

[1] Tribunal superior de Inglaterra. [N. del T.]

aceptabilidad de la violencia. A menudo la persona que se presenta en la corte acusada de un delito no ha hecho más que lo que la cultura a la que tiene acceso define como una cosa natural y normal.

Son cruciales a este respecto las opciones culturales de las que dispone el individuo a través de las culturas a las que puede acceder. Tales culturas pueden provenir de la juventud, la clase, la etnia o simplemente la procedencia geográfica; un individuo puede tener acceso a una o varias culturas y cada cultura puede presentar valores morales claros o ambiguos. De nuevo, no estamos tratando de decir que todo acto criminal se explique simplemente por la situación cultural del individuo, sino que este factor requiere ser tomado en cuenta, particularmente cuando el individuo posee poco acceso a culturas que animan a obedecer la ley.

Estructuras y culturas raramente reciben suficiente atención en las sentencias, excepto como referencias vagas a «tener malas compañías» o «vivir en un mal entorno». Al contrario, se pone mucho énfasis en la vida privada del individuo: resultados escolares, estado psiquiátrico y, especialmente, circunstancias familiares. Se producen algunos intentos de explicar «qué ha ido mal», pero la perspectiva global ve al individuo en una situación social muy limitada, ligeramente ligado a la sociedad por unos pocos transmisores básicos de valores morales, que pueden fracasar fácilmente por errores o por la falta de respuesta del individuo. Está muy extendido un «sentido común» que ve en la «familia desestructurada» la causa del delito. Este sentido común es limitado y preocupante. Es limitado porque no permite explicar *completamente* una forma extrema del crimen, como la violencia. Todavía existen algunos actos que son «intolerables» y la tendencia es revertirlos hacia ideas de salvajismo e inmoralidad. Es preocupante porque no todas las familias «desestructuradas» conducen al delito, y, por eso, nunca puede ser una explicación suficiente por sí misma.

Esta limitación proviene de una mala comprensión del rol de la biografía en la vida total de un individuo. No hay una concepción de la estructura y la cultura y, por eso, no hay contexto en el cual situar una biografía particular. Implica, en efecto, una imagen bastante curiosa de cómo funciona la sociedad: todos estamos, pareciera, más o menos solos, luchando con el mal en nosotros mismos y salvados solo por el

acogimiento y la calidez de la familia, los amigos y los maestros. El contexto social completo de un delito no puede jamás ser comprendido desde tal punto de vista.

Para nosotros, la biografía es la interconexión de las circunstancias personales, decisiones e (in)fortunios que tienen lugar dentro de una situación ampliamente estructurada y con un número limitado de opciones culturales disponibles.

> Una noche, cuando salimos del club en Bayswater, estaba lloviendo muchísimo. Pensábamos ir al metro (a dormir) pero estaba cerrado. Entonces caminamos un poco por la calle y llegamos a una entrada en una manzana de edificios realmente lujosos. Cuando entrabas al vestíbulo, había alfombras y todo eso. Nos sentamos en el sillón y cerramos la puerta, pero seguía corriendo aire frío. Entonces pensamos en coger el ascensor e ir a la parte de arriba, y luego volver abajo. Nos sentamos en el vestíbulo donde habíamos estado antes. Estuvimos media hora más o menos y dos policías se acercaron y nos vieron. Entraron.
>
> Dijeron que querían cachearnos. Les preguntamos por qué, dado que no habíamos hecho nada. Dijeron que estábamos merodeando para robar. Nos revisaron y no encontraron nada. Entonces nos metieron en un coche patrulla, que había pedido el primer policía. Mientras estábamos sentados en el coche, otros dos policías subieron a investigar. Tardaron un rato y regresaron y dijeron que habían visto rayada una cabina de teléfono. Dijeron que eso era lo que habíamos tratado de romper. Les dijimos que ni siquiera sabíamos que allí había una cabina de teléfono. Entonces nos llevaron a la comisaría de Paddington Green y nos levantaron cargos.
>
> A la mañana siguiente fuimos al juzgado y nos metieron en preventiva. Fuimos al Centro de Detención de Ashford. Dos semanas después nos detuvieron otra vez, entonces volvimos a ir al juzgado. Finalmente el caso se sobreseyó y fue desestimado por falta de pruebas. Así que estuvimos alrededor de un mes «dentro» por nada.
>
> Los padres de mi amigo estaban en el juzgado y sabían lo que estaba pasando (esto es, que su hijo había estado durmiendo en la calle) y él volvió a vivir con ellos. Yo no estuve representado en el juzgado. Quiero decir, tenía ayuda legal y todo eso, pero mis padres no estaban allí.
>
> Entonces, cuando el caso fue desestimado, yo vivía por mi cuenta y mi asistente social me halló un lugar. Ella me dijo que era un albergue, y yo dije «otro albergue no». Me dijo que no había nada más que ella pudiera hacer.

> Fuimos los dos a este albergue. Me quedé allí un par de horas y me fui. No me fui con la intención de no volver. Fui al West End. Vi a un amigo y me dio algo de dinero, fui a un club y me quedé toda la noche. Después de eso no me molesté en regresar al albergue durante cuatro días. Volví al albergue, pero no me apetecía quedarme allí por más tiempo.
>
> Estaba solo. Pensé: «¿Qué voy a hacer?».
>
> Realmente no quería robar. Tal y como lo veía, solo se me presentaban dos alternativas: regresar al albergue o quedarme por mi cuenta y conseguir algo de dinero.
>
> Decidí quedarme en la calle. Empecé a robar. Solía robar bolsos de mano, iba a Ladbroke Grove, en London East y observaba cómo lo hacían otros. Cuando ellos robaban bolsos, yo robaba bolsos. (De la biografía de un negro nacido en Londres hijo de nigerianos, que en la actualidad tiene 22 años; citado en Hines, 1973: 33-35)

Tal vez en última instancia esos factores biográficos (incluidas ciertas elecciones conscientes) son cruciales en la última estocada hacia la actividad criminal, pero los problemas que el delito «saca a la luz» estaban por encima y por debajo del actor individual, por la interacción de los factores estructurales y culturales.

Entonces, ¿cómo puede este marco ayudarnos a entender un acto delictivo o una serie de actos tales como una «ola» de asaltos? Primero necesitamos ver si agrupamientos sociales distintivos están involucrados en tal actividad. No es coincidencia que muchos de los llamados asaltos sean cometidos por jóvenes de áreas lúgubres o de los suburbios, o de los nuevos barrios desolados de viviendas de protección oficial. Las limitaciones estructurales que actúan sobre los habitantes de tales áreas son, en efecto, severas: para aquellos que tienen que ver poco con la sociedad parece absurdo comportarse de acuerdo con las prescripciones del *status quo*. Y más todavía si hay culturas alrededor que ofrecen definiciones de identidad más accesibles, como aquella de los criminales profesionales o las pandillas. En algunas situaciones culturales, puede haber «soluciones» disponibles que, aun rechazando un lugar en la sociedad «normal», no quiebren *inmediatamente* las leyes básicas. Los hippies, por ejemplo, pueden presentar el modelo de dicha opción. Esto no quiere decir que los hippies sean delincuentes potenciales, o que un delincuente pueda ofrecer una crítica

articulada de la sociedad como las que profieren los hippies. Se trata simplemente de reconocer que volverse hippie o delincuente refleja los problemas establecidos por la situación de vida del individuo. La «solución» es adoptada según se tenga amigos, parientes u otro tipo de conocimientos sobre la disponibilidad y la viabilidad de tales culturas. Esto no supone decir que tales elecciones son siempre conscientes. Nadie se sienta y decide «todos mis problemas se resolverán si me vuelvo un asaltante». Pero para un joven desocupado y sin estatus en un área suburbana, «asaltar» puede ser un medio disponible tanto de obtener una ganancia material como de ganar algo de estatus. Y quizá tal estatus se busca no solo por los amigos, sino de manera invertida, por algunas instituciones sociales importantes. Si la prensa decidiera que rellenar las orejas de los gatos con patatas es la nueva perversión juvenil y encontrara un ejemplo, entonces indudablemente esta tendría lugar de alguna manera, ya que para algunos jóvenes en algunas situaciones cualquier modelo de comportamiento desviado es válido. De esa forma, actividades como «asaltar» pueden ser precipitadas por ciertos tipos de tratamiento mediático: se vuelve el modelo de comportamiento más accesible para aquellos excluidos de los modelos convencionales.

Por supuesto, la predisposición a tal comportamiento debe estar presente, y no hay duda de que algunos factores puramente biográficos, tal y como la ausencia de una figura paternal estable, *pueden* ser cruciales *en ciertas situaciones*, aunque en *otras*, donde se aplican diferentes condiciones estructurales y culturales, tal vez no sea tan importante en el modelado de la vida futura del niño (la ausencia de un padre es siempre problemática en nuestra sociedad por la obsesión con la familia nuclear). Precisamente en lo que hemos estado insistiendo aquí es en que el delito solo puede ser entendido como una actividad social de un actor ubicado en una situación total: no solo dónde vive o cómo le va en el colegio o si tiene un empleo y cómo se relaciona con su padre, sino todo esto y más, unido en una situación de vida total. Por supuesto, cuestionar esto es abrir una forma totalmente nueva de pensar el delito, alejada de la de los grupos dominantes. Podemos ver esto más claramente si examinamos las políticas penales que se deducirían del marco de entendimiento que hemos bosquejado.

La gente que respalda las sentencias de Handsworth a menudo pregunta a aquellos que se oponen qué piensan que debía haberse hecho con los tres chicos que cometieron un delito tan feroz. La pregunta parece justa, pero pensamos que su premisa básica la hace tendenciosa. Parte de un acto solitario, aislado de actos similares, cometidos por individuos diferentes y de otros actos cometidos en ocasiones diferentes por estos mismos individuos. Los delitos violentos no caen del cielo o brotan de la profundidad satánica del pecho de cada hombre. Generalmente son (con la excepción importante de los «crímenes pasionales») cometidos por gente que ya ha mostrado otros intentos delictivos. Si una sociedad mantiene una política penal básicamente de ojo por ojo, con una superficial apariencia de ideología *naif* en los procedimientos, corre el riesgo de ser incapaz de identificar los factores cruciales en la vida de alguien que lo hacen dirigirse a un comportamiento criminal. Sin un intento de identificar y lidiar con las causas subyacentes, la conducta delictiva puede escalar, hasta que finalmente se acaba la paciencia de la sociedad y se encarcela a los delincuentes. En nuestros días, a menudo se permite que las cosas lleguen muy lejos cuando el individuo ya está firmemente ligado con el crimen como forma de vida. Esto no es solo una súplica para un sistema de advertencia temprana, porque esto no ocurrirá hasta que no se intente entender el crimen de forma comprensiva. Un esfuerzo tal no es probable que suceda, ya que las consideraciones de los factores estructurales y culturales cuestionan algunos aspectos fundamentales del orden social existente, como la distribución de la riqueza y el poder, el acceso desigual a una vivienda y al mercado laboral.

Entonces, la contestación a esa pregunta (¿qué debería haberse hecho?) debe responder que se debieran haber hecho antes muchas cosas diferentes y que cualquier intento parcial de cambiar la vida completa de un individuo está condenado al fracaso. La acusación de que tal contestación es utópica e incapaz de lidiar con el aquí y el ahora no capta el meollo del asunto. Esta discusión no tiene que ver con una sentencia particular o una política penal mezquina, sino con la forma en la que el delito se instala como problema y con las ideas de estabilidad social, motivación humana y retribución legítima que subyacen a esta respuesta social al delito. No podemos ofrecer una sentencia «correcta» en el marco de un sistema penal que está basado en una concepción completamente errónea del delito. Tal vez somos capaces de ofrecer una estrategia complicada de cambio estructural y cultural dispuesta a

abrir, más que a cerrar, las opciones biográficas, que podrían reducir la recurrencia al delito como solución cultural, pero tal meta revolucionaria estaría fuera de lugar y confiamos en que su contenido resulte obvio después de lo que ha sido dicho. Lo que podemos decir es que, en este caso, el fracaso continuo de los modos dominantes de pensar, incluso para comenzar a tratar de entender la naturaleza de este delito, da lugar a sentencias que no resuelven nada, ni para los individuos interesados ni para aquellos que desean prevenir la repetición de tal actividad. La sentencia de «encarcelamiento» es realmente un paradigma de una respuesta social al delito, evasiva, hipócrita y, por último, salvaje.



Tercera parte
Teoría II

> Imagen tomada en el Primer Festival de Glastonbury (conocido como Pilton Pop Blues and Folk festival), 1971, Paul Townsed (CC BY-ND 2.0).

13. Estilo

John Clarke

La creación del estilo

Las clases trabajadoras y el ocio

Los estilos subculturales a los que este volumen está dedicado no se limitan a la esfera del ocio, pero es sobre todo en este campo donde se han manifestado más visibles. Esto puede parecer obvio, pero requiere una explicación. El ocio es representado con frecuencia como «tiempo libre», un ámbito de «elecciones libres». Aunque en la práctica el ocio de las clases trabajadoras no es libre ni carece de determinaciones estructurales y culturales, se puede afirmar en cierto sentido que el ocio representa (y ha representado históricamente, al menos desde que las clases trabajadoras tomaron forma en la segunda mitad del siglo XIX) un ámbito de *relativa* libertad. Podríamos argumentar que esto se da en gran parte porque la estrecha disciplina del trabajo, mantenida a través de la organización técnica y la supervisión patronal, así como por la estructura física de las tareas y la coordinación de las mismas, no puede ser mantenida del mismo modo fuera del ámbito del trabajo. Deriva también del hecho de que la relación de las clases trabajadoras con el ocio está «disciplinada» por una relación económica. El ocio de las clases trabajadoras está limitado por la cantidad del presupuesto semanal que puede ser destinado a la recreación, pero a la vez las clases trabajadoras tienen el poder de disponer qué dinero entregarán a los proveedores de servicios de ocio y, por lo tanto, tienen una relativa libertad para elegir entre una variedad de alternativas. Esto es particularmente evidente en relación con aquellos que proveen servicios exclusivamente a clientes de las clases trabajadoras (pequeños comerciantes, dueños de pubs y bares). Forster (1974), en su estudio de Oldham a

mediados del siglo XIX, llama a este poder «comercio exclusivo», que se usó como amenaza (la posibilidad de boicotear el consumo) para persuadir a los comerciantes de que votaran por los candidatos radicales en las elecciones de 1837. Además de estos «derechos del consumidor» de las clases trabajadores sobre unos servicios proveídos por terceros, están las instituciones de ocio provistas por las mismas clases trabajadoras: sociedades, clubes, asociaciones. El caso del fútbol se encuentra entre estas dos posiciones, ya que, a pesar de su financiación y su estructura patronal no-trabajadora, es seguido desde 1880 de forma masiva por hinchas de clase trabajadora.

Esta «relativa libertad» del ocio lo ha convertido en un campo de batalla con el fin de controlar el ocio de las clases trabajadoras. Las actividades dirigidas a controlar, disciplinar y «mejorar» el ocio de las clases trabajadoras han sido fuertes y constantes. Esta imposición ha tomado diversas formas: el intento de suprimir el fútbol popular a inicios del siglo XIX (Malvin, 1975); el muy exitoso esfuerzo moderno para «subir el nivel» y «hacer más comerciales» los pubs de las clases trabajadoras (Hutt, 1973); o la extensión de reglamentaciones y actividades «voluntarias» (por ejemplo, los servicios juveniles contemporáneos o las cuasimilitares «brigadas juveniles») con el fin de dar a las clases trabajadoras «algo constructivo que hacer». Estos intentos no han podido materializarse totalmente por la imposibilidad de proporcionar la mano de obra necesaria para monitorear el ocio «ilegítimo» y por la necesaria naturaleza voluntaria del ocio más constructivo.

Gran parte de la cultura de las clases trabajadoras, desde mediados del siglo XIX, ha tomado forma en torno a la esfera del ocio: fútbol, pubs, clubes de hombres, actividades en la calle, etc. Estas no son solo instituciones o siquiera valores expresados en actividades específicas, sino formas de expresión de la experiencia de clase en su totalidad. Los rigores del trabajo no se olvidan cuando comienzan el ocio. Pero la «relativa libertad» del ocio ha permitido un *desplazamiento* de las preocupaciones y valores centrales de estas clases, desarrolladas en el trabajo, hacia las actividades simbólicas de la esfera del ocio. El *ethos* de la «masculinidad» en la cultura del fútbol, por ejemplo, no puede ser entendido fuera de las relaciones homólogas que mantiene con la androcéntrica organización de gran parte de la producción industrial: un «hombre», como un jugador de fútbol, tiene que ser capaz de

«recibir algunos golpes y regresar por más». Una de las cuestiones más complejas respecto del ocio de las clases trabajadoras y el deporte es entender de forma profunda esta combinación simultánea de rechazo y reproducción de los ritmos del trabajo en las actividades aparentemente libres del entretenimiento.

La importancia del ocio para la juventud de clase trabajadora se vuelve plenamente comprensible cuando se lo ubica en este marco. Como explicamos antes, las actitudes de la clase trabajadora hacia la juventud intensifican este proceso, especialmente hacia los muchachos, al considerar la adolescencia como un tiempo de relativas tolerancia y libertades antes de que comiencen las responsabilidades adultas, por eso es una etapa en la que el ocio es preeminente. Y esto, a su vez, fue altamente intensificado y reconstituido por la expansión y la inversión, durante la postguerra, en el «mercado juvenil».

La posición privilegiada del ocio como esfera de la juventud de postguerra es clara. Pero ahora debemos considerar una diferencia cualitativa: la juventud no solo desarrolla muchas de sus actividades e intereses en torno al ocio, sino que además emplea esta área para la construcción de *estilos* culturales distintivos. El estilo, argumentamos, no puede ser considerado de forma aislada respecto de las estructuras de los grupos, sus posiciones, relaciones, prácticas y autoconciencia. Sin embargo, aquí prestaremos una especial atención al «momento» de la creación estilística. Este es el momento donde la actitud, las actividades y las prácticas *cristalizan* en formas expresivas muy concretas y coherentes. En lo que sigue, por lo tanto, consideraremos la existencia de una subcultura como un hecho y pensaremos cómo esto dirige a los grupos hacia la apropiación selectiva de objetos simbólicos en el «campo de los posibles» y cómo las relaciones y las prácticas de los grupos quedan fijadas así en los términos en los que estos «fragmentos» son organizados en grupos estilísticos.

La generación del estilo

Para describir el proceso de la generación estilística, haremos un uso parcial y un tanto ecléctico del concepto de *bricolage* [bricolaje] de Levi-Strauss: el reordenamiento y recontextualización de objetos para

comunicar nuevos significados, en el contexto de un sistema total de significaciones que incluye significados previos y sedimentados de esos objetos utilizados (Levi-Strauss, 1966; 1969). Juntos, objeto y significado constituyen un signo, y, en cualquier cultura, esos signos son ensamblados, de modo recurrente, en formas características de discurso. Sin embargo, cuando el *bricoleur* recoloca al objeto significante en una posición diferente dentro de ese discurso, usando el mismo repertorio general de signos, o cuando el objeto es ubicado en un ensamblaje diferente, se constituye un nuevo discurso, se emite un nuevo mensaje.[1]

La formulación de Levi-Strauss sobre la naturaleza precisa del signo original, y la relación entre ese signo original y el nuevo está adaptada, por supuesto, a las demandas analíticas de su material primario, fundamentalmente aquel derivado de sociedades pequeñas donde las comunicaciones «ideológicas» han quedado institucionalizadas en la forma de mitos o sistemas totémicos. En estas, el mito es el discurso característico y existe como tal porque se ha hecho tradicional y ha sido aceptado por toda la sociedad. Nosotros, en cambio, estamos considerando estilos «no-oficiales» recientes y actuales, en los que la esencia estilística (si es que hay una) puede ser localizada en la expresión de una *oposición* parcialmente negociada a los valores de la sociedad mayoritaria.[2]

Sin embargo, debe permanecer una forma básica de discurso, a la que el *bricoleur* subcultural tiene que apelar si quiere comunicar el mensaje. En este caso, el discurso es el de la *moda*. Como el *bricoleur* de mitos de Levi-Strauss, el practicante del «bricolaje» subcultural está también determinado por los significados existentes en un discurso (los objetos, las «piezas» usadas para ensamblar un nuevo estilo subcultural que no solo deben existir previamente, sino que también deben cargar significados organizados en un sistema lo suficientemente coherente como para que su relocalización y su mutación se entienda como una *transformación*. No hay cambio alguno si el nuevo ensamblaje parece exactamente igual que el previo o si porta el mismo mensaje.

---

1 Mientras la voz francesa *bricolage* queda bien recogida en la castellana «bricolaje», no nos parece que ocurra igual con la voz *bricoleur,* ya que «manitas» o «artesano» pierde la connotación de ensamblaje pertinente en este contexto. La dejamos pues en su lengua original. [N. de E.]

2 El contraste es particularmente notorio en relación con los sistemas totémicos, que ofrecen un marco de clasificación coherente y dominante a través de signos que rigen tanto para el mundo natural como para el social.

Por otra parte, mientras los elementos del «bricolaje» de los mitos son fundamentalmente objetos naturales, disponibles de forma natural, aquellos objetos adoptados por el *bricoleur* subcultural son apropiados materialmente (se usan y desgastan) y son *mercancías*, artículos producidos para mercados específicos. Esto es, existían antes de su transformación para otros grupos sociales, en la mayoría de los casos fracciones de la clase dominante que originalmente habrían comprado, usado y expresado sus propios estilos de vida a través de estos objetos-signo.

El significado oposicional de gran parte de los «bricolajes» subculturales (en tanto distinto del significado tradicional percibido por Levi-Strauss) no debe, sin embargo, confundirnos. Dado que el capitalismo y el conflicto de clase son característicos de nuestra sociedad (lo cual no se da en las sociedades tribales), los significados oposicionales deben considerarse a través de dos vías de transformación, no excluyentes entre sí. Los significados alternativos a aquellos preferidos por la cultura dominante, generados en la experiencia y la conciencia de un grupo social oprimido, pueden emerger a la superficie, transformando así el discurso original. Esa transformación depende de la existencia de clases opuestas. Por otra parte, la forma de las mercancías mismas puede generar nuevos significados opuestos. Esas mercancías ya existían en el mercado, financiadas por creadores de tendencias. En tanto han sido producidas (en otra parte) para un mercado específico, ya cargan con significados y mensajes, implican un acceso desigual a los bienes y reflejan estilos de vida valorados de forma diferencial. Las transformaciones y las resignificaciones, con el objeto de revalorizar estilos de vida previamente descalificados o para expresar conflictos de clase, son posibles debido a que ya tenían inscritos mensajes de ese orden en esos bienes: los objetos-signos ya eran parte de una sociedad dividida, a pesar de que los significados atribuidos por las clases dominantes intentaban enmascarar esta realidad.

Así pues, la generación de estilos subculturales implica cierta selección dentro de la matriz de lo existente. No se crean objetos y significados de la nada, sino más bien se *transforma* y *reacomoda* lo que estaba dado (y «concedido») en un patrón que actualiza un nuevo significado, su *traslación* a un contexto nuevo y su *adaptación*. Por ejemplo, los teddy boys se apropiaron del «estilo eduardiano» (una moda actualizada por la clase alta y los estudiantes) al recombinarlo con nuevos elementos

como la corbata de cordón [*bootlace tie*] y los *brothel-creepers* [zapatos de ante y suelas de goma]; este estilo surrgió con un significado nuevo e imprevisto. El capítulo de Dick Hebdige sobre el estilo mod (en la sección de Etnografía) describe una transformación aparentemente menos ligada a las resonancias de la oposición de clases y más ajustada al modo original, en la que un sutil reordenamiento de los objetos altera profundamente el significado del conjunto simbólico.

La semántica de la selección

Dicho esto acerca de la creación de estilo en general, necesitamos ahora plantear la cuestión de por qué un grupo particular adopta un conjunto particular de objetos simbólicos y no otros. La cuestión importante aquí es que el grupo debe ser capaz de *reconocerse a sí mismo* en el potencial más o menos reprimido de ciertos objetos simbólicos. Esto requiere que el objeto en cuestión tenga la «capacidad objetiva» de reflejar los particulares valores e intereses del grupo en cuestión, que pueda sostener ese significado. También requiere que la autoconciencia del grupo esté lo suficientemente desarrollada en sus miembros como para ser capaces de reconocerse a sí mismos en el rango de objetos disponibles. El desarrollo de esta autoconciencia, tanto en términos de su contenido (su propia autoimagen, etc.) como en términos de su orientación hacia objetos simbólicos, es lo que permite la generación de estilo. La selección de objetos a través de la cual se genera el estilo es la materia de las *homologías* entre la autoconciencia y los significados posibles de los objetos disponibles. La descripción más clara de una relación de este tipo de homología entre objeto y grupo es quizás la famosa descripción de George Melly del *rock n' roll* para los teds como música para *screw and smash* [ligar y destrozar] (1972: 36).

Paul Willis (1972) ha argumentado que, aunque en un sentido formal el temprano *rock 'n' roll* y el «rock de la Costa Oeste» tienen el potencial de portar y expresar diferentes significados, hay una clara homología o *encaje* entre el intenso activismo, la corporalidad, la externalización de la conducta, el tabú sobre la introspección, y el amor a la velocidad y a la máquinas de los moteros y la temprana música *rock n' roll* que escuchaban de forma exclusiva; así como hay una homología entre la «desestructuración», la introspección y la difusa afiliación

grupal de los hippies y sus músicas preferidas. Es el potencial objetivo de la forma cultural (en este caso, de la música) y su conformidad con la orientación subjetiva del grupo lo que permite la apropiación de la primera por parte del segundo, llevando (a veces) a una suerte de fusión estilística entre objeto y grupo. Sin embargo, el estilo finalmente producido es más que la simple amalgama entre elementos: su cualidad simbólica específica deriva de la disposición de todos los elementos juntos en una misma composición, que corporiza y expresa la autoconciencia del grupo.

Las bases de las diferencias estilísticas

También debe acentuarse lo específico de cada estilo. Esto implica sensibilidad no solo a las variaciones objetivas de cada estilo (los diferentes objetos que componen cada uno), sino también a las condiciones culturales y materiales bajo los cuales se generan los estilos. En este sentido, los aspectos simbólicos de un estilo particular están construidos a partir de una matriz de inquietudes grupales, que se centran en un conjunto particular de actividades que tienen lugar en un conjunto característico de instituciones. Este nexo grupal específico se genera a partir del amplio contexto material y cultural de la comunidad de la clase trabajadora, que, tal y como vimos en nuestra revisión teórica, es construida y reconstruida tanto en respuesta a los principales movimientos de la sociedad que como un todo a través de sus consecuencias particulares y locales. De este modo, los aspectos simbólicos de las vestimentas del estilo ted son solo una parte de la particular respuesta del grupo a la complejidad de su posición social. Para hacer un análisis más completo del estilo deberíamos, primero, analizar la posición material y cultural del grupo en relación con su experiencia de la reorganización social de postguerra en el sur de Londres. Después, deberíamos examinar la naturaleza general de las relaciones y la autoconciencia del grupo, antes de finalmente considerar cómo estas están encarnadas en los objetos usados por el grupo en la formación de los aspectos visibles del *estilo*. Este análisis también debe tener en cuenta las relaciones entre los objetos específicamente elegidos y los grupos, y cómo esos objetos funcionan en la *objetivación* de la autoimagen del grupo (los siguientes pasos en esta suerte de análisis sobre los teds pueden ser encontrados en la contribución de Tony Jefferson a la sección Etnografía).

El estilo y la identidad del grupo

Hasta aquí hemos tratado el proceso interno de selección y apropiación de distintos objetos simbólicos en la generación de un estilo. Ahora debemos ampliar el enfoque para considerar las funciones del estilo para el grupo en su relación con otros grupos. Hemos dicho que el estilo objetiva la imagen que el grupo tiene de sí mismo. Ahora debemos acentuar que su (auto)identidad no se genera simplemente a través del proceso interno del grupo, sino también en el desenvolvimiento del grupo en relación con su situación (una situación que incluye, sin duda, otros grupos). El proceso de formación de la identidad de un grupo se debe tanto a reacciones «negativas» ante *otros* grupos, eventos, ideas, etc., como a reacciones positivas en ciertas direcciones específicas. Una de las funciones fundamentales de un estilo subcultural distintivo es definir las fronteras de sus miembros frente a otros grupos. Esto se suele pensar en términos de oposición entre grupos juveniles (mods contra rockers, skinheads contra hippies y greasers, etc.). Aunque podríamos destacar muchas cuestiones importantes en esta dimensión de la diferencia, el rango de grupos involucrados es, al menos potencialmente, mucho más amplio que su simple consideración como subculturas juveniles «opuestas». Posiblemente, el mejor ejemplo del rango de grupos frente al que la subcultura se define a sí misma es el repertorio tomado de *The Paint House*;[3] este libro cita tres grandes grupos: «el sistema gobernante», «la gente que nos presiona» y «los traidores». Cada una de esas posiciones conlleva una concepción particular de la relación de ese grupo con la imagen de su comunidad local, que fue uno de los centros de organización primarios más importantes de la subcultura skinhead. Esto da una dimensión concreta tanto al sentido de comunidad (de «territorio») como al sentido de «opresión» vivido por los skinheads. Identifica las fuentes de ataque y opresión que experimentan y también apunta a la «defensa» simbólica y colectiva de esa idea de comunidad que promueven. Este ejemplo plantea una nueva cuestión respecto de la relación de las subculturas con otros grupos: su reacción contra ciertos grupos no se manifiesta necesariamente en primer lugar en los aspectos simbólicos del estilo (vestimentas, música, etc.) sino que debe buscarse en todo el rango de actividades, contextos y objetos que juntos constituyen el ensamble estilístico. De este modo, la reacción

---

3 *The Paint House: words from an East End gang* fue resultado de la colaboración de Susie Daniel y Pete McGuire (editores) con una pandilla skinhead del East End de Londres para recoger sus opiniones, puntos de vista, conversaciones y discusiones; fue publicado en 1972. [N. de E.]

de los skinheads contra los hippies no se manifiesta únicamente en la oposición de sus peinados y vestimentas, sino en los maltratos físicos que les proferían bajo la apariencia de «ataques a maricones» a veces o en sus ataques a los conciertos gratuitos de Hyde Park. De forma similar, su defensa de la comunidad no solo aparece en un abanico de fenómenos simbólicos (ropas de trabajo, eslóganes, etc.), sino, de nuevo, en acciones físicas y violentas (ataques a paquistaníes, batallas entre pandillas) así como en su «reocupación» de las instituciones tradicionales del ocio de la clase trabajadora, los pubs y los campos de fútbol.

Consecuencias de la diferenciación estilística

No por esto deja de ser cierto que una parte significativa del desarrollo de estilos particulares parece haber evolucionado en relación con *otro* grupo subcultural específico. Los mods y los rockers son el mejor caso de este desarrollo por oposición. La investigación de 44 condenados en el tribunal de la ciudad de Margate [*The Margate Offenders; A Survey,* «Los infractores de Margate: una investigación»], desarrollada por Barker-Little, proporciona más ejemplos de cómo dos grupos definen su propia imagen, en parte, en referencia a sus diferencias con otros grupos:

> Los mods y los rockers tienen una imagen positiva y negativa de sí mismos: la positiva revela cómo se ven a sí mismos, la negativa cómo ven a sus rivales. Ambos se ven a sí mismos fundamentalmente en términos de su vestimenta, ya sea el bien conocido atuendo elegante de los mods, o las chaquetas de cuero y los vaqueros gastados de los rockers.
>
> Las imágenes negativas son diferentes. Los rockers ven a los mods como afeminados. «Pueden llevar faldas si les gustan, siempre y cuando no los confunda con una chica» es un ejemplo de opinión tolerante. Los mods ven a los rockers como descuidados y sucios: «Pelos largos y grasientos, usan aceite para coches. Apestan a petróleo». (1964: 121)

Otras referencias similares se repiten en los análisis de los episodios entre los mods y los rockers: los mods ridiculizan la imagen de los rockers como tosca, masculina en el sentido tradicional y contraponen su propio estilo

y su sofisticación; los rockers apuntan a lo «afeminado» del estilo de los mods. Sin embargo, el análisis de Stan Cohen sobre las reacciones sociales a los mods y rockers (1973) nos previene sobre la importancia de no tener una visión demasiado simple de esta creación de imágenes «en oposición». Cohen argumenta que las disputas y peleas originales estaban basadas en divisiones, no entre mods y rockers, sino entre locales y aquellos provenientes de las afueras de Londres (aunque parece posible que la afiliación de mods y rockers bien pudiera haberse distribuido hasta cierto punto a través de esas divisiones). Sin embargo, la cobertura mediática trató estas «batallas» en términos (a lo *West side story*) de enfrentamientos entre dos «superpandillas» y consideró sus divisiones sobre todo como una «batalla entre estilos». Murdock toma en cuenta las consecuencias de esto:

> No es sorprendente que esta imagen de polarización haya penetrado en la propia imagen de sí mismos de los miembros de los grupos, con el resultado de que elementos del estilo que antes habían sido neutrales se volvieron cuestiones de antagonismo y conflicto entre ellos. Este conflicto, a su vez, sirvió para confirmar y ampliar la imagen mediática original. (1974: 217)

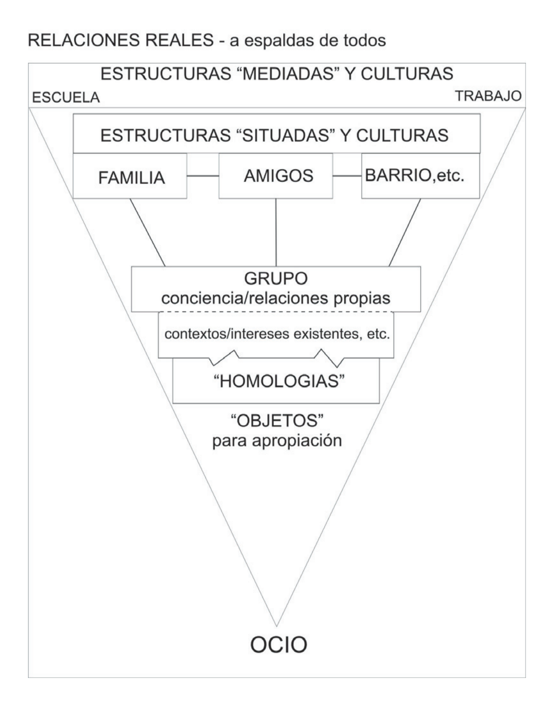
El análisis de Cohen nos ofrece dos advertencias generales: en primer lugar, no reducir el largo y complejo proceso de desarrollo estilístico a un análisis demasiado estrecho, que ignore cómo ciertos aspectos son tomados o considerados con un significado especial en momentos particulares y en relación con eventos particulares. En segundo lugar, nos advierte contra el hecho de ver el desarrollo del estilo como un proceso interno al grupo una vez que se ha iniciado. Las relaciones externas y los principios estructurantes que ubican al grupo en una situación específica no desaparecen una vez que el estilo del grupo está formado, sino que continúan como parte del ambiente determinado en el que el grupo se mueve y actúa.

Finalmente, en este epígrafe debemos prestar cierta atención a las consecuencias que la existencia del estilo tiene para el grupo. La creación de un estilo distintivo no es solo una cuestión de darle cuerpo a la propia imagen e identidad subcultural. También desempeña la función de definir los límites del grupo más nítidamente en relación tanto con sus miembros como con quienes están fuera, una función que tiene consecuencias particulares para la continuidad de la existencia del grupo. Por ejemplo, el análisis de

Jefferson muestra cómo la creación de un estilo teddy boy distintivo representa para el grupo uno de los pocos medios a través de los que puede lograr un estatus particular y ejercer cierto control. La consecuencia fue hacer de su apariencia un tema especialmente sensible para sus miembros; tal y como Jefferson argumenta, la importancia dada a la vestimenta puede explicar su susceptibilidad y «exaltación» a los insultos (reales o imaginarios) provenientes de otros grupos. Por otro lado, el análisis de Fletcher sobre el desarrollo de una pandilla de Merseyside en torno a la música beat (1966) ilustra cómo las cambiantes inquietudes del grupo y su creciente compromiso con la música como interés principal cambiaron las relaciones grupales (llevando a ciertos miembros a desertar), modificaron sus actividades recurrentes y alteraron los contextos en los que tenían lugar las actividades del grupo de forma regular. No menos importante es considerar que la génesis de un estilo distintivo identifica a un grupo, pero también lo vuelve más vulnerable a la intervención de distintas formas de reacción social. De este modo, Rock y Cohen (1970) dan ejemplos de salones de baile y cines que impedían que cualquiera que vistiese ropas eduardianas usase sus instalaciones; igualmente, el trabajo de Cohen sobre los mods demuestra que la policía los vigilaba (a los mods o a cualquiera que se llevara una imagen parecida) y que los comerciantes y los dueños de locales de ocio rechazaban a los jóvenes identificados como mods o rockers. Cuando se tomaron medidas policiales contra los hooligans en el fútbol, a finales de los años sesenta, los jóvenes que vestían como skinheads sufrían acoso policial, y sus botas, brazaletes y cinturones eran requisados fuera de los estadios; además de la rutinaria expulsión y detención de los hinchas dentro de los estadios. Tenemos también pruebas de que la policía presionó a algunos dueños de discotecas para que no admitiesen a jóvenes negros vestidos al estilo de los rudies, aun cuando las discotecas eran bien conocidas por sus repertorios de reggae y soul.

En definitiva, la evolución de un estilo tiene consecuencias, tanto para el grupo como para el modo en que el grupo es visto, definido y tratado por los otros. Los estilos subculturales se han vuelto la forma principal en la que los medios informan o reflejan a los jóvenes. Los jueces, la policía y los trabajadores sociales usan estereotipos basados en la apariencia y la vestimenta para etiquetar grupos y relacionarlos con comportamientos característicos. La vestimenta, el estilo y la apariencia juegan, por lo tanto, un rol crucial en la estigmatización de un grupo y, de este modo, en la configuración y la escalada de la reacción social. Aunque está más allá de nuestros objetivos en

este epígrafe, debemos tener en cuenta que tales reacciones generadas por la existencia de un estilo identificable tienen consecuencias a su vez para la propia posición del grupo en relación con el estilo que han desarrollado. Si esto intensifica su compromiso hacia una mayor solidaridad de grupo o lo lleva a un nuevo nivel o si, finalmente, la reacción social consigue disuadir a los miembros de su afiliación es una cuestión empírica que debe ser establecida con estudios concretos. Sea como sea, el análisis de Jefferson sobre los teds sugiere que la reacción pública a su original apropiación de la indumentaria eduardiana alimentó sus características distintivas y sus adaptaciones de la indumentaria básica; argumenta que la elección del uniforme fue inicialmente «un intento de adquirir estatus (en tanto que dicha ropa era llevada al principio por dandys de clase alta) que, al ser rápidamente contestado por una dura reacción social, se convirtió en un intento de crear un estilo propio...».



La difusión y la difuminación del estilo

La difusión

La discusión sobre la difusión de un estilo está expuesta a varias trampas: demasiadas imágenes al alcance de la mano, demasiadas generalizaciones, «explicaciones» basadas exclusivamente en la publicidad de los medios o en la manipulación comercial o en términos de contagio epidémico. Lo que queremos destacar es, en primer lugar, la relativa *apertura* del proceso de apropiación estilística y, en segundo lugar, el importante rol jugado por las *contradicciones* inherentes a los intentos, por parte de la cultura dominante, de explotar los estilos subculturales, autóctonos. A cierto nivel, las contradicciones son evidentes en el desarrollo comercial, entre las demandas del mercado (novedad, rápido cambio de modas, vanguardia y discontinuidad) y las demandas de la producción, que busca la estandarización, la facilidad y la continuidad de las etapas productivas. A otro nivel, la explotación del estilo subcultural por la cultura dominante contiene dos aspectos opuestos: en el lado positivo, una poderosa inversión comercial en el mundo juvenil de la moda y de las tendencias y, en el lado negativo, el uso persistente en la caracterización de los estilos de los estereotipos necesarios para identificar y, si se tiene éxito, aislar grupos definidos como «anti-sociales». En esta última maniobra, la «apertura» del proceso es particularmente importante, en tanto que las caracterizaciones selectivas utilizadas (por ejemplo, mods = violencia/drogas; hippies = drogas/inmoralidad; skinhead = burda violencia) son en sí mismas simbolizaciones y están, por lo tanto, sujetas a potenciales discontinuidades entre la «codificación» del mensaje y la «decodificación» practicada por el receptor.[4]

Como ejemplo del complejo proceso en marcha, podemos analizar la difusión del estilo skinhead, que puede ilustrar los mecanismos de la difusión a través del contacto cara a cara. El hecho de que las zonas de los estadios de fútbol estuvieran ya bien «organizadas» antes de que apareciera el estilo skinhead y de que los skinheads escogieran el fútbol como uno de sus mayores espacios de encuentro, hicieron que los encuentros, frecuentes y muy diversos, entre diferentes grupos ocurrieran en un

4 Aunque no podemos abarcar aquí toda la complejidad del proceso mediático, véase, entre otros, Hall (1973).

marco estructurado. Aun cuando estos encuentros fueron breves y de naturaleza más o menos violenta, es posible que el estilo se transmitiera de sus progenitores a otros grupos que se sintieran identificados al menos en ciertos significados comunes. Pero a este respecto, debemos destacar nuevamente que tales contactos producen una «apreciación» *selectiva* del estilo original por parte de aquellos que lo toman y adaptan.

En segundo lugar, los medios seleccionan aquellos aspectos del estilo que se hacen públicos de acuerdo con la percepción de su significado por la cultura dominante. En el caso de los skinheads, como en otros, la imagen es presentada a la audiencia con connotaciones completamente negativas. Para aquellos que comparten la percepción cultural dominante, esa «codificación» puede ser «decodificada» sin grandes deformaciones. Pero puede que los grupos de adolescentes *ya* involucrados con los hooligans en los partidos de fútbol realicen lecturas «desviadas». De ese modo, ciertos reportajes mediáticos sobre grupos de constitución similar, pero distintivos por las ropas que visten y sus cortes de pelo, pueden proporcionar a los hinchas «sin estilo» la entrada a un estilo subcultural completo. Sus propias estructuras relevantes (fútbol/violencia/afiliación) les permiten interpretar las noticias sobre las pandillas de skinheads de un modo positivo, al encontrar posibles conexiones entre ese estilo y sus propias actividades. Sea como sea, estas conexiones *potenciales* se dan, y si aceptamos la existencia de una suerte de «espacio cultural» donde los antes-sin-estilo reelaboran las presentaciones simbólicas ya doblemente definidas (grupos skinheads «originales» + cobertura mediática) con sus propios estilos grupales de vida, podremos explicar mejor las variaciones que aparecen entre versiones del estilo ubicadas en diferentes geografías.

En ese ejemplo hemos considerado las representaciones de los medios así como el lado negativo de la explotación del estilo subcultural por la cultura dominante. Pero al menos un punto de tal análisis es igualmente relevante para la discusión de las formas de explotación positiva, comercial y «recreativa». Aunque los medios simplifican y dislocan el estilo original a fin de constituir su propia (y despectiva) perspectiva, también amplían el «espacio cultural» donde se puede producir el reprocesamiento selectivo y la reapropiación del estilo por parte de grupos geográficamente dispersos. De forma similar, los intereses del marketing hacen que tienda a la generalización y a la simplificación del

estilo subcultural original; el hecho de que los elementos simbólicos pierdan su relación original e integral con contenidos de vida específicos les vuelve todavía más permeables a la variaciones estructurales de sus reapropiaciones por otros grupos, cuyas actividades, autoimágenes e intereses principales no tienen por qué ser los mismos.

Es necesario acentuar ese grado de restructuración «espontánea», *fuera* de los mecanismos comerciales ya que esta suele quedar oscurecida por las dinámicas contradictorias de las demandas de la producción y el marketing. Para los intereses comerciales a gran escala, la necesidad de estandarizar los productos y las novedades a la venta puede ser parcialmente cubierta por el desarrollo de una «fórmula» para una tendencia particular y su explotación masiva (como, por ejemplo, la febril búsqueda, siguiendo el éxito de los Beatles, de tantos grupos como fuese posible con relaciones con Liverpool).[5] Pero la respuesta dada por las demandas de la producción y la estandarización de una tendencia se opone a la necesidad del marketing de producir *nuevas* tendencias a fin de reemplazar a las antiguas. A pesar de los valientes (y, en términos financieros, poco provechosos) esfuerzos en esa dirección, la industria de la música y de la moda se han limitado generalmente a trabajar sobre «variaciones de un mismo tema», por lo que con frecuencia las variaciones de un estilo, acordes con ciertas actividades e interpretaciones específicas, caen subsumidas bajo este proceso comercial.

Además, los mayores desarrollos comerciales a partir de la Cultura Juvenil se han derivado de innovaciones originadas *fuera* del mundo comercial, en la calle. Para tener éxito, la apuesta comercial debe desarrollarse a partir de interacciones y contextos locales y satisfacer «necesidades» locales, antes de atraer inversiones comerciales a gran escala (véase como referencia el análisis de Herman sobre el *mersey sound*,[6] 1971). De nuevo, nos encontramos con una compleja serie de paralelismos e interpenetraciones. En lo que respecta a los intereses de la industria juvenil, los estilos existen como un valor de cambio potencial en el mercado de la juventud solo en tanto puedan ser suficientemente

5 Ténganse también en consideración el análisis de Laing (1969) sobre los intentos de reproducir la imagen de Presley.

6 Con el ascenso de los Beatles, el *mersey sound* o *beat music* se usaba como sinónimo de la escena de Liverpool. [N. de E.]

generalizados como para cubrir «necesidades» similares a una escala mayor. Pero no se debe descuidar el rol que los propios jóvenes tienen en este proceso de difusión. En cierta época, las productoras musicales empleaban regularmente a jóvenes músicos sin grupo para que ayudasen a definir, testear y, si fuese posible, anticipar nuevas tendencias musicales (e incluso intentaban crearlas, infructuosamente). En la ropa, las modas o la cosmética, tanto como en la «manufactura» y comercialización de los estilos juveniles específicos, los jóvenes emprendedores, en contacto con sus mercados, han tenido un rol clave. Estos emprendimientos de moda y otros desarrollos tales como los sellos menores de grabación, han anticipado tendencias y explorado mercados, frecuentemente a pequeña escala y sobre la base de inversiones relativamente bajas, antes de que las compañías de producción masiva ocupasen este terreno.

La difusión de estilos juveniles, desde las subculturas al mercado de la moda, no es entonces un simple «proceso cultural», sino una verdadera red o infraestructura de nuevos tipos de instituciones comerciales y económicas. Los pequeños negocios de discos, las productoras, las boutiques o las pequeñas empresas (estas versiones de capitalismo artesanal, un fenómeno bastante generalizado y poco específico) plantean la dialéctica de la «manipulación» comercial. Toda la explosión de mediados de los años sesenta en torno al *Swinging London* se basó en la masiva difusión comercial de lo que original y esencialmente fue el estilo mod; mediado a través de estas redes, llegó a ser un fenómeno cultural y comercial «masivo». La era de los Beatles es uno de los ejemplos más espectaculares del modo en el que un estilo en principio subcultural fue transformado, a través de organizaciones comerciales cada vez mayores y de la apropiación de la moda, en un estilo «de mercado» o «para consumidores».

La difuminación

Aparte de la continua posibilidad de redefinición y reapropiación cultural, dos procesos de «masas» son identificables. Uno es contrario a la genuina reapropiación de base: la *difuminación* de un estilo particular a fin de hacerlo más comercial. El otro es la emergencia, colateral, de la idea de una cultura juvenil generacionalmente específica. Ambos procesos intentan evadir las realidades concretas de clase.

Por «difuminación» entendemos que un estilo particular es extraído del contexto y del grupo que lo generó, para ser tomado poniendo el énfasis en aquellos elementos que lo vuelven una «propuesta comercial», especialmente su novedad. Desde la perspectiva de la subcultura que lo ha generado, el estilo existe como un *estilo de vida total*; a través del nexo comercial, es transformado en un *novedoso estilo basado en el consumo.* Frecuentemente, los elementos más «aceptables» son acentuados al tiempo que otros son apaciguados. El análisis de Herman en *Ready, Steady, Go!* y el estilo mod es un ejemplo perfecto de este proceso:

> *Reddy, Steady, Go*! era un programa pop inmensamente popular, en la línea del más antiguo *6.5 Special*, con público en el estudio y grupos haciendo *play-back*. Era parte de la vasta máquina publicitaria que aseguró beneficios a los productores de artículos de estilo mod. Cada miembro del público recibía una amable carta donde se le recordaba vestirse con estilo, bailar lo mejor posible, no fumar y comportarse durante el show como un ejemplo para la juventud británica [...] Más que nada, promocionaba tendencias ya existentes [...] De hecho, más de una vez *RSG* se manifestó a favor de cierto tipo de mod castrado, sin pastillas, sin peleas: solo el look. *RSG* fue uno de los muchos lugares en los que la cultura mod fue «constreñida por la asimilación de ciertos elementos»; se debían ignorar los aspectos más desagradables si se les iba a permitir a los mods bailar frente a las cámaras. (1971: 54)

Los elementos simbólicos, principalmente la vestimenta y la música, son separados del contexto de relaciones sociales en la medida en que son los elementos más dóciles a fin de «promocionar» la ampliación de las bases del mercado juvenil. Y la fórmula comercial es precisamente el ámbito más importante donde se propone la existencia de una única cultura generacional. El mercado hacia el cual se dirige el consumo de estilo es concebido como generacional, la identidad de los objetos que se venden es definida por su «juventud»; no se contempla en función de ninguna base de clase. Este proceso no es una conspiración por parte de las industrias y los vendedores, sino más bien una función «natural» del proceso burgués de producción ideológica y mercantil. La producción para un mercado específicamente juvenil se planteó en un contexto en el que se emitía la imagen de una sociedad cada vez menos clasista; esta idea se encarnó específicamente en la idea de «brecha generacional»

y en la creciente opulencia de los jóvenes. Esta propuesta mercantil fue la base de un amplio rango de procesos de «producción juvenil», intensificados por la naturaleza «generalizadora» de la producción burguesa de mercancías como un todo. Esto, a su vez, reforzó la evidencia de la existencia de una Cultura Juvenil generalizada y generacional, al proporcionar los artefactos que parecían remarcar sus diferencias con la Cultura Adulta. Los estilos comerciales, fuera cual fuera su forma, sirvieron para definir el cambiante contenido de la «Cultura Juvenil» independientemente de los estilos de los diferentes grupos locales.

Los límites del estilo

Phil Cohen ha planteado que las subculturas buscan una «resolución mágica» de las contradicciones de clase (1972). Queremos completar esta idea de «resolución mágica» considerando los límites del estilo en el contexto de la relación entre la cultura hegemónica y la subordinada. Por «resolución mágica» entendemos no solo un intento de arreglar los problemas que surgen de las contradicciones de clase, sino también un intento de resolverlos que, fundamentalmente, no construye sus soluciones en el terreno real en el que las mismas se hacen presentes, y que no consigue por lo tanto postular una solución alternativa y potencialmente contra-hegemónica. La hegemonía es precisamente el dominio de cuestiones centrales de la sociedad a través del control de las mayores instituciones sociales y la formación de la cultura social a imagen y semejanza de esa clase dominante. En esta dimensión, los conflictos presentados a dicha dominación son solo parciales y sectoriales y pertenecen inmanentemente a lo que Gramsci llama «las corporaciones».

En el caso de las subculturas de clase trabajadora, una fuente importante de sus límites es su intensa adopción de la parte de la problemática cultural de sus padres que ve el ocio como un espacio de una significativa «relativa libertad de clase». Al plantear sus «soluciones» solo en este campo, los movimientos subculturales intentan resolver las contradicciones que enfrentan, pero el desplazamiento hacia el ocio implica más bien la *supresión* antes que la trascendencia de aquellas otras áreas claves en las que se generan las contradicciones. Esta supresión toma la forma de una trascendencia puramente mágica de las áreas del trabajo y la familia.

En el caso de los mods, su intento de solucionar la opresión y la mecanización experimentada en el trabajo se materializó en su intensa explotación del tiempo de ocio y su «subversión» de las mercancías usadas en el entretenimiento. La incapacidad del estilo de generar una alternativa, tal y como insiste Hebdige, debe ser parcialmente entendida en términos de sus propias contradicciones inherentes, así como en términos de las fuerzas opuestas que enfrenta. Por ejemplo, la preocupación de los mods por expresarse a sí mismos a través de una imagen y un estilo los hizo susceptibles de ser incorporados por el sector comercial y mediático precisamente en esos términos, siendo una incorporación hecha desde la perspectiva de la cultura dominante. De forma similar, su subversión de las mercancías tomó lugar solamente en el campo del consumo; al dejar de lado sus experiencias laborales en la búsqueda de un uso subversivo del tiempo de ocio, el modelo productivo, del cual, en última instancia, depende la forma de las mercancías, quedó completamente intacto.

La reconstrucción de la imagen de la comunidad de clase trabajadora por parte de los skinheads fue esencialmente una respuesta defensiva; pero, más importante, la afirmación simbólica del «territorio» ocultó el declive de las bases materiales reales de la comunidad tradicional que estaban intentando recrear. Esa reelaboración de la comunidad fue llevada a cabo únicamente en el terreno del ocio y careció de las relaciones que, en su forma real, conectan el mundo de la comunidad con el mundo del trabajo. Los límites impuestos por una solución puramente basada en el ocio pueden llevar a la propia disolución de la subcultura. Phil Cohen señala a este respecto:

> La subcultura se presenta en los eslabones más débiles de la cadena de la socialización, entre el nexo familia/escuela y la integración en el proceso laboral que marca el reanudamiento de la cultura parental para la próxima generación. (1972: 25-26)

Es precisamente este eslabón débil lo que permite al ocio ser experimentado por las clases trabajadoras juveniles como el área dominante de la vida y el que permite el «espacio» para esa forma de experimentar y desarrollar el ocio (la subcultura). Para ilustrar la naturaleza transitoria de este

eslabón débil, hemos elegido un aspecto particular del estilo skinhead. Uno de los aspectos de este estilo de vida subcultural fue el énfasis en las imágenes tradicionales del comportamiento masculino y una de las formas que tomó esta imagen fue la de un «chauvinismo colectivo» hacia las chicas en torno a la subcultura. Estas chicas, pertenecientes al mundo del grupo, estaban dispuestas a experimentaciones sexuales individuales o colectivas y eran conocidas como «fáciles» o «busconas» (en contraste con las «chicas buenas»).[7] Este chauvinismo colectivo solo se pudo mantener en tanto el terreno del ocio y la forma subcultural asociada fueron el foco dominante de la vida de los miembros. Una relación estable con una «chica buena» implicaba una ruptura con las rutinas colectivas de la vida grupal, un movimiento hacia una forma de sexualidad más individual. Los dos procesos son mutuamente excluyentes, al demandar el compromiso de recursos escasos (tiempo y dinero) en direcciones diferentes. Como consecuencia, con la mirada en patrones de noviazgo individuales, declina la vida grupal y la implicación en la misma, la alternativa subcultural se disuelve por su incapacidad de mantener una alternativa viable a los patrones de sexualidad dominante a largo plazo.

La subcultura que fetichiza el ocio es viable solo en tanto se puedan mantener los parámetros colectivos de ocio frente a otras áreas. Cuando las demandas laborales o familiares llegan y aumentan, el estilo de ocio colectivo, precisamente porque no provee soluciones alternativas en estas áreas, se disuelve.

Se pueden poner en relación estos límites de las subculturas de clase trabajadora con las trayectorias comparativamente más largas de la subcultura de clase media de los hippies. Esto parte del hecho de que, aunque en esta también el ocio aparece como el foco principal de atención, además se producen otros intentos (aunque limitados) de generar estrategias alternativas para el trabajo, la producción y la sexualidad. Esto no implica decir que la subcultura hippie no tenga sus propias

---

7 Acerca de esta distinción entre los skinheads, véase Daniel y Maguire (1972: 35-36; 52-53). Sin embargo, la división no atañe solo a los skinheads, véase, por ejemplo, Willmott (1969) y Parker (1974).

contradicciones y limitaciones:[8] solo que sus intentos de crear alternativas sobre un rango más amplio de áreas de la vida le ha proporcionado mayor viabilidad como forma cultural alternativa.

Escrito en colaboración con SH, TJ, RP, BR.

---

8 Para un análisis sobre los hippies en estos términos, véase Young (1973).

14. Conciencia de clase y conciencia de generación

Graham Murdock y Robin McCron

Juventud *versus* clase: el espectro del socialismo

Nuestras imágenes modernas de la juventud y la adolescencia son creaciones de la clase media victoriana. Aunque la mayoría de sus elementos esenciales existían mucho tiempo antes que ella, no fue sino hasta 1850 cuando empezaron a converger alrededor de temas familiares tales como la separación y la dependencia. Al igual que muchos otros segmentos de la ideología victoriana, el *ethos* emergente de la juventud fue forjado en las «nuevas» escuelas públicas y publicitado en la avalancha de revistas y novelas que siguieron al exitoso lanzamiento de *Boys' Own Magazine* en 1855 y a la aparición de *Tom Brown's Schooldays* un año después. Al principio, esta nueva definición de juventud estuvo confinada a los niños de las clases medias. Sin embargo, en décadas sucesivas, fue despojada de forma creciente de su base social original y generalizada en una descripción de una etapa universal de la maduración individual, de modo que en vísperas del cambio de siglo las normas sociales de la juventud de clase media se habían consagrado *per se* como los atributos «naturales» de la juventud.[1] Visto desde fuera, esta imagen de la juventud conllevaba una carga cultural peculiarmente poderosa y estuvo íntimamente ligada a las esperanzas y a los miedos de una clase media que luchaba por defender lo propio frente a las amenazas en el hogar y en el extranjero.

1 La «democratización» de la adolescencia ha sido analizada de forma iluminadora por John R. Gillis en el capítulo tres de su obra (1974).

El crecimiento del poder naval alemán fue visto como una seria amenaza a las posesiones imperiales británicas y a las rutas oceánicas de las que dependía su seguridad; la desastrosa Guerra Sudafricana había revelado la pobre condición física de las tropas y la ineficiencia del mando militar, lo que no contribuyó a consolidar la confianza en la capacidad británica de mantener el Imperio. En esta situación, escaseaban el patriotismo y la priorización del «interés nacional» por encima de las exigencias de clase. Al mismo tiempo, la influencia creciente del socialismo y la fuerza cada vez mayor de la mano de obra organizada en las esferas industrial y política prometían una intensificación, más que una disminución, del conflicto de clase en el país. Por consiguiente, la burguesía británica se sintió amenazada en dos frentes: el enemigo alemán en el exterior y el enemigo socialista en el interior. Como consecuencia, la cuestión de fortalecer la unidad nacional se entendía como un sinónimo de contener la militancia de la clase trabajadora.

Con la extensión del Imperio entre 1867 y 1884, la contención se había trasladado de la coerción a la ideología. Para preservar la imagen del Estado como una democracia liberal, gobernada por la libertad de elección, las estrategias de incorporación se vieron obligadas a basarse fundamentalmente en el incentivo y la persuasión más que en la coerción y la fuerza. Sin embargo, la represión no desapareció completamente. Durante las huelgas de 1893, por ejemplo, los mineros recibieron disparos en Featherstone[2] y las lanchas cañoneras aparecieron en las dársenas del río Hull; un patrón que se repetiría en 1911, con los disparos sin ton ni son desde los cañones colocados en el río Mersey. Sin embargo, estas apariciones públicas de la fuerza del Estado eran las excepciones más que la regla. Más importante fue la penetrante y continua lucha por establecer la hegemonía de la ideología dominante, una lucha en la que jugaron un rol clave los intentos de capturar los corazones y las mentes de la generación naciente. Desde el principio, la cuestión de la juventud y su conciencia estuvo inextricablemente ligada a la cuestión de la conciencia de clase y del conflicto de clase.

2 Masacre de Featherstone (7 de septiembre de 1893). En 1893, la pequeña ciudad de Featherstone fue la escena de una trágica confrontación entre el dueño local de la mina, apoyado por las tropas, y una muchedumbre de mineros. [N. del T.]

La lucha por la hegemonía sobre la juventud se centró en el sistema escolar estatal establecido a comienzos de la década de 1870, si bien durante bastante tiempo el alcance de la escolarización fue sin duda limitado. Hasta 1918, cuando la edad de escolaridad obligatoria llegó a los 14 años, una sección considerable de los adolescentes de clase trabajadora dejaba sus estudios antes de esa edad, evadiendo de ese modo la influencia escolar que los estudiosos consideraban un escenario decisivo en el desarrollo mental y moral. Así, las instituciones, en un gran esfuerzo por alcanzar a estos «prófugos», intentaron penetrar y organizar el ocio de los adolescentes de clase trabajadora; surgieron la Boy's Brigade [scouts cristianos], la Church Lads' Brigade [grupos de mujeres cristianas], la YMCA (Young Men's Christian Association [asociación de jóvenes cristianos]) y, la más influyente de todas, los Boy Scouts de Baden Powell.[3]

Por debajo de las preocupaciones por la salud, la limpieza y la abstinencia, con las que los scouts suelen ser asociados, encontramos una preocupación primordial en torno a la necesidad de promover la unidad de clase en beneficio de los intereses de la defensa nacional e imperial. Como dijo Baden Powell en su manual *best seller* de 1908, *Scouting For Boys*:

> Si un enemigo fuerte quiere nuestro rico comercio y nuestros dominios, y nos ve divididos, se abalanzará y los conquistará. Por eso, desde niños, no se deben ver a otras clases de niños como enemigos. Recuerden, ricos o pobres, desde un castillo o una pocilga, son todos británicos en primer lugar y deben proteger a Gran Bretaña contra los enemigos externos. (1930: 280).

Estas exhortaciones al patriotismo y la unidad nacional fueron acompañadas con ataques al socialismo. Baden Powell argüía:

> Mucha gente se deja llevar por algún político nuevo con ideas extremistas... Las ideas extremistas rara vez son buenas... Más ahorro en lugar de un cambio de gobierno traerá dinero para todos. Y un Imperio fuerte y unido nos dará poder, paz y prosperidad en más alto grado de lo que podría proporcionar ningún sueño socialista. (Citado en Wilkinson, 1969: 11).

---

3 Los scouts comenzaron en 1907, cuando Robert Baden-Powell, teniente general de la Armada Británica, montó el primer campamento en la Isla Brownsea en Inglaterra. Baden-Powell escribió sus principios en *Scouting for Boys* (Londres, 1908), basado en sus libros militares anteriores. [N. del T.]

Aunque los scouts eran sin duda la mayor organización de la juventud eduardiana, el movimiento reunió a la mayoría de sus miembros entre las clases media y media baja y nunca intento conseguir una base de apoyo amplia entre la juventud de la clase trabajadora. No obstante, hay pocas dudas de que el *ethos* encarnado en los scouts y publicitado en revistas y cómics para la juventud permearon el pensamiento popular y ayudaron a crear «esa atmósfera de patriotismo mostrada por la juventud, voluntaria de forma masiva, en el estallido de la guerra en agosto de 1914» (Springhall, 1971: 151). Sin embargo, después del armisticio hubo un recrudecimiento del antimilitarismo al que Baden Powell rápidamente se acomodó. Por eso, en su libro *Scouting Towards Reconstruction* [Scouts hacia la reconstrucción] de 1918, el énfasis sobre la defensa imperial fue remplazado por llamamientos a la cooperación y a la hermandad internacional. Sin embargo, al mismo tiempo, el éxito de la Revolución Rusa revivió los espectros gemelos del socialismo y la lucha de clases y guió a Baden Powell a renovar su interpelación a la juventud para unirse contra las propuestas del bolchevismo:

> Hay hombres que, a través de sus oradores y su literatura, predican el odio entre clases y quieren dar por tierra con todo... El bolchevismo es sencillamente disparatado, en tanto podría traer no simplemente la caída de los capitalistas, sino la ruina de la gran masa de ciudadanos tranquilos y bien encaminados así como de los asalariados. (Citado en Wilkinson, 1969: 16)

Las imágenes emergentes de la juventud estaban impregnadas de miedo al socialismo y al conflicto de clase, pero también cargaban con las propias dudas de las clases medias sobre el estado del capitalismo en ese momento. Estas inseguridades fueron codificadas y validadas con el sello de la ciencia en el texto seminal de 1904 de Stanley Hall, *Adolescence* [Adolescencia]. De acuerdo con Hall, la maduración del individuo actualizaba el desarrollo de la raza y la transición de la infancia a la madurez se correspondía con el salto de la barbarie a la civilización. Por consiguiente, el futuro de la civilización dependía de lo que sucediera durante la etapa intermedia y crucial de la adolescencia. La condición de la juventud proporcionó así un criterio que podía medir el progreso o la decadencia de la sociedad capitalista. «Solo aquí», argüía Hall, «podemos esperar encontrar normas verdaderas contra las tendencias de la

civilización en general» (1905: viii). Siguiendo los pasos de Hall, otros autores rápidamente construyeron una imagen de la juventud como una fuerza de regeneración y renovación, portadora de la antorcha del idealismo y la espiritualidad en medio de la penumbra circundante de materialismo desenfrenado. A este respecto, por ejemplo, podemos destacar a la eminente reformadora social, Jane Addams, en un completo vuelo lírico de 1909:

> ¿Estamos tan inmersos en la influencia del *Zeitgesit*[4] que solo podemos detectar valores comerciales en los jóvenes al igual que en los mayores? Es como si nuestros ojos estuviesen cautivos en la belleza mística, en la alegría redentora que los jóvenes deberían suministrar a nuestras lóbregas ciudades.
>
> Podemos escuchar las voces de los jóvenes que se alzan por encima del rugido de la industrialización y los prudentes consejos del comercio, o podemos quedar hipnotizados por el nuevo y repentino énfasis en la riqueza y el poder y olvidar la supremacía de las fuerzas espirituales en los asuntos de los hombres. (1972: 9, 161)

Esta imagen de la juventud como una fuerza regenerativa creció con el entusiasmo de la reconstrucción que siguió al armisticio de 1918. La juventud, se sentía, traería una revolución sin sangre que aboliría las desigualdades de clase y la explotación sin guerra de clases y sin socialismo. Como sostuvo el editorial de un diario de 1919:

> Esta revolución social que estamos emprendiendo no es una cuestión de clases. Tiene raíces más profundas. Es la sublevación de la juventud contra lo viejo... Las víctimas serán aquellos que no se han dado cuenta... los hombres ricos que poseen miles de acres, las mujeres arrogantes que destilan perfumes exóticos que provienen del sudor y del trabajo duro de las masas que ellas desdeñan, especuladores vulgares con bolsillos y barrigas hinchadas... los medio educados, intoxicados agitadores que presumen de organizar y conducir a los trabajadores manuales...[5]

4 Expresión germana que significa «espíritu de la época» (tiempo *Zeit*, espíritu *Geist*). [N. del T.]

5 «Collum», «The New England: Social Transformation to be led by Young Men Back from he War», *Daily Chronicle*, 16 de junio de 1919, p. 4.

Esta corriente de retórica popular encontró su expresión académica en una teoría conservadora de la historia de la cual Ortega y Gasset fue su principal exponente.

Si la Revolución Rusa había triunfado, la intentona en Alemania había fracasado; un fracaso que según Ortega marcó el «ocaso de la revolución» en Europa y la muerte del materialismo histórico como una teoría plausible del cambio social. «Los cambios de carácter industrial o político son superficiales», argumentaba y dependen esencialmente del complejo de ideas engastadas en la «sensibilidad vital» de la época.

Más aun, argumentaba, estos «cambios en la sensibilidad vital que son decisivos en la historia» aparecen bajo la forma de una generación, de manera que «la generación» es «la concepción más importante de la historia» y «el pivote responsable del movimiento de la evolución histórica» (1931: 15). En el esquema de Ortega, así, la juventud reemplazaba al proletariado como el sujeto primordial de la historia y la sucesión generacional sustituía a la lucha de clases como el motor principal del cambio. Al margen de ciertas presunciones vagas en torno a la «capacidad orgánica», Ortega nunca se preguntó en qué grado los grupos de edad desarrollan una conciencia común y empiezan a actuar como una fuerza histórica coherente; sería Karl Mannheim quien retomaría esta cuestión en su celebrado escrito de 1927, *The Problem of Generations* [El problema de las generaciones].

Generaciones, clases y sociólogos: el debate oculto

Para Mannheim, la conciencia generacional tiene su origen en las actitudes y las respuestas desarrolladas por «grupos concretos», estrechamente unidos, ante su situación social compartida. Sin embargo, una vez formadas, «estas actitudes y tendencias», señala, «pueden distanciarse de los grupos concretos de origen y ejercer una fuerza atractiva y vinculante» sobre miembros de generaciones en situaciones sociales similares que «encuentran en ellos una expresión satisfactoria de su posición» (1952: 307). Como resultado, argumenta Mannheim, entre estas «unidades generacionales» de coetáneos en posiciones similares, se desarrolla «una identidad de respuesta, formada por sus experiencias comunes, una cierta afinidad en la interpretación de lo que pasa»; en síntesis, una conciencia

compartida (ibídem: 306). Una vez cristalizada, esta conciencia de «unidad generacional» puede ampliar su base todavía más y formar el núcleo de un nuevo «estilo generacional» separado de, y quizás opuesto a, el estilo dominante de la generación adulta. El modelo que Mannheim tenía en mente era el movimiento *Wandervogel* que se originó en 1901 entre un pequeño grupo de adolescentes de Berlín y que rápidamente obtuvo el apoyo de incontables jóvenes alemanes de clase media en los años anteriores a 1914.[6] Pero si el *Wandervogelen* ilustraba la tesis de Mannheim, también indicaba sus limitaciones. En particular, el hecho de que el movimiento hubiera tenido poco impacto en la juventud de la clase trabajadora planteaba la cuestión crucial de la relación entre conciencia generacional y conciencia de clase. Tácitamente Mannheim reconoció esta cuestión como un problema y amplió su tesis señalando que «dentro de cada generación puede existir un número de unidades generacionales diferenciadas, antagonistas» (ibídem). Sin embargo, no explicitó las bases de estas diferencias y antagonismos y, como consecuencia, dejó sin explorar la relación entre edad y clase. No obstante, la formulación de Mannheim al menos fue más allá del sentido superficial que se había otorgado a la «generación» hasta entonces al comenzar a especificar los niveles necesarios de análisis. Desafortunadamente, estas cautas distinciones fueron ignoradas en su mayoría por los escritores posteriores.

El ensayo de Mannheim no se tradujo hasta comienzos de los años cincuenta, por lo que fue virtualmente desconocido entre los sociólogos británicos y estadounidenses durante veinte años, e incluso, cuando finalmente se publicó, pasó largamente inadvertido. El problema que formuló, sin embargo, no fue abandonado. Al contrario, desde mediados de los años veinte en adelante, sociólogos de ambos lados del Atlántico se preocuparon cada vez más por la cuestión de la conciencia generacional y su relación con el cambio social. Esta literatura sociológica emergente tendía a trabajar más con, que en contra de las definiciones populares sobre la juventud. Pero había una diferencia significativa: mientras que la mayoría de los primeros analistas no habían ocultado el hecho de que veían la cuestión de la juventud y su conciencia ligada al asunto más amplio de la estratificación social y la lucha de clases, el alineamiento creciente de los sociólogos con la noción de una

---

6 *Wandervogel* fue un movimiento juvenil basado en la vuelta a la naturaleza, que enfatizaba la libertad, la responsabilidad y el espíritu de aventura; enseguida se dividió en distintas ramas, algunas de las cuales desarrollaron una tendencia nacionalista. [N. de E.]

metodología «científica» y neutral los llevó a encubrir o infravalorar la dimensión política de su trabajo. El debate con el fantasma de Marx, y con el espectro más sustancial del socialismo organizado, continuó sin duda pero conducido de forma subrepticia. Por consiguiente, en muchos de los trabajos sociológicos *mainstream* sobre la juventud, hasta hace muy poco, la noción de clase fue eliminada del conjunto o tratada como algo relativamente poco importante.[7]

En el mismo año que el ensayo de Mannheim se publicó en Alemania, en Estados Unidos apareció el influyente libro de Frederic Thrasher, *The Gang* (1927), donde el autor defendía que los adolescentes del centro de Chicago habían reaccionado a la desorganización social de los barrios pobres creando una red de pandillas separadas e independientes, sostenida por una cultura distintiva. Así, las pandillas operaban en una especie de «tierra de nadie» social que comenzaba donde las instituciones convencionales habían fracasado. Cuando cayó Wall Street y comenzó la Depresión, dos años después, se extendió el sentimiento general de que la desorganización social había desbordado los suburbios, se había propagado y tornado endémica. Por lo tanto, no resulta muy sorprendente que los sociólogos empezaran a ver la ruptura de las relaciones generacionales y el desarrollo de grupos culturales autónomos de coetáneos como característicos no solo de la vida de los barrios pobres, sino del estado general de la nación. Sería Parsons quien propusiera en 1942 que estos grupos culturales de coetáneos en formación eran de hecho expresiones concretas de una conciencia generacional más amplia, que estaba cristalizando alrededor de una «cultura juvenil» distintiva centrada en el consumo hedonístico. La «cultura juvenil» de Parsons era la cultura de una generación que consumía sin producir, una generación cuyo confinamiento prolongado en instituciones educativas organizadas según la edad parecía excluirles no solo del sistema productivo sino también de las relaciones de clase arraigadas en ese sistema. Este énfasis en la creciente centralidad de las divisiones por edad y la correspondiente irrelevancia de las desigualdades de clase, asociado con el hincapié en el consumo y el ocio como los pivotes de la conciencia juvenil, estaba destinado a dominar la sociología de la juventud en las tres décadas siguientes.

7 El lugar problemático de la «clase» en los estudios *mainstream* británicos y estadounidenses sobre la juventud es discutido en mayor profundidad en Graham Murdock, inédito.

Después de 1945, esta tendencia creció y se fortaleció debido a la extendida suposición de que en el periodo de postguerra el eje de las sociedades del capitalismo avanzado se estaba moviendo del trabajo al ocio, y que las nuevas relaciones de consumo reemplazaban rápidamente a las viejas relaciones de producción como núcleo de la vida social.

El bien publicitado crecimiento de la «cultura juvenil», arraigado en los estilos de ocio patrocinados por la industria burguesa del entretenimiento para los jóvenes, ejemplifica este cambio perfectamente. Donde los clubes de jóvenes y los scouts habían fracasado, aparecieron los Beatles y Mary Quant. La generación naciente estaba en proceso de trascender las clases mientras preservaba el capitalismo. Una igualdad nominal de acceso a los nuevos estilos de ocio parecía estar disipando los últimos vestigios de las desigualdades de clase respecto de las oportunidades de vida. La juventud de la postguerra, los herederos de la prosperidad, aparecieron entonces como la vanguardia de la «sociedad del ocio» por venir, en cuya estela marchaba la «nueva» clase trabajadora con sus equipos de televisión y sus botellas de Beaujolais. Era la vieja visión de una renovación sin revolución, engalanada por el imaginario de la publicidad.

Aunque relegada, la clase no desapareció completamente de los análisis de la juventud. Al contrario, los estudios tanto del sistema escolar como de comportamientos desviados repetidamente demostraban cómo las opciones de vida y los estilos de vida de los adolescentes de clase trabajadora estaban estructurados por la posición de clase. Sin embargo, al mismo tiempo, la desigualdad educacional y la delincuencia juvenil eran definidos cada vez más como «problemas» individuales y autónomos, que podrían ser completa y adecuadamente entendidos y tratados por investigaciones especializadas y reformas terapéuticas. Consecuentemente, las implicaciones más profundas de estos estudios quedaron en gran parte inexploradas y la literatura imperante sobre la juventud permaneció firmemente anclada en el mito del desclasamiento.

La visión de la juventud como la vanguardia del cambio social alcanzó su cenit con la emergencia de la «contracultura» a finales de los años sesenta. Este movimiento sorprendió a la mayoría de los investigadores y, en ausencia de un análisis coherente de clase, la mayoría

giró hacia teorías idealistas. El libro de Charles Reich, *The Greening of America* [El reverdecer de América], un *best seller* en ambos lados del Atlántico, ejemplifica este tipo de argumento:

> Antes los jóvenes se sentían más ligados a su situación inmediata que a una «generación». Pero ahora existe una cultura distintiva de la juventud, una cultura entera, incluyendo música, ropas y drogas. Y esta cultura porta una conciencia. La conciencia es capaz de cambiar y de destruir el «Estado corporativo», sin violencia, sin tomar el poder político, sin derrocar a ninguno de los grupos existentes... (1972: 189, 253).

Al parecer, la juventud estaba en proceso de volverse una generación «en sí misma» con un estilo y una conciencia distintiva y los hippies aparecieron como vanguardia, «ensayando *in vivo* posibles soluciones culturales a los problemas centrales de la vida planteados por la sociedad del futuro», una sociedad de prosperidad y ocio (Davis, 1970: 330).

El final de los años sesenta marcó un punto de inflexión, pero la tendencia no avanzó hacia la abundancia sino que supuso un retorno a la austeridad. Mientras la situación económica de las sociedades del capitalismo avanzado empeoraba, se hizo cada vez más evidente que los conflictos clave del futuro no serían enfrentamientos entre generaciones en torno a la conciencia y el estilo cultural, sino luchas entre clases y facciones de clase en torno a los recursos y las opciones básicas de vida. Pero no bastaba simplemente con quitarle el polvo a las viejas teorías. La complejidad de los cambios sociales que habían tenido lugar con la guerra quizá no había disuelto la estructura de clases, pero ciertamente había alterado muchas de las formas en las que la gente la experimentaba y sobrellevaba. Consecuentemente, los sociólogos que reconocían la centralidad de la clase tuvieron que hacer frente al problema de desarrollar un análisis lo suficientemente fino como para lidiar con las complejidades de la situación contemporánea. Esto nos remite a nuestra tarea básica.

La juventud representa un problema particularmente difícil. El periodo de postguerra ha visto la consumación de la institucionalización de la adolescencia a través del establecimiento de la escolaridad secundaria

universal y la emergencia de un complejo de instalaciones de ocio y entretenimiento dirigidas específicamente a la juventud. Estas instituciones no han alejado a los adolescentes del sistema de clases como sostuvieron los teóricos de la «cultura juvenil», pero han ubicado a la juventud en una relación especial con ese sistema. Así, la edad se ha vuelto una *mediación* cada vez más importante respecto a la clase (especialmente para las mujeres), al estructurar tanto la experiencia de clase como la interpretación de estas experiencias. Al mismo tiempo, las ideologías que sustentan las nuevas instituciones de la juventud (ideología de la igualdad de oportunidades, de la soberanía del consumidor y, sobre todo, de la adolescencia como un periodo especial y de importancia sin igual) han seguido encubriendo la centralidad de las desigualdades de clase y enfatizando la primacía de las divisiones etarias. Por consiguiente, la retórica de la separación generacional y la igualdad entre jóvenes continúa muy presente y ofrece de forma insistente una interpretación de «sentido común» sobre la estructura y el cambio social. Como resultado, la edad es importante no solo como una mediación de la experiencia de clase, sino también como una mediación de la conciencia de clase.

La relación entre conciencia de generación y conciencia de clase constituye así un tema importante de investigación. Es importante no solo porque es indispensable para reconstruir una sociología de la juventud, sino también porque es central para un análisis adecuado de cómo se forma la conciencia de clase y de cómo esta formación puede ser bloqueada o eliminada. En nuestros días, las indagaciones sobre esta relación se han desarrollado en dos direcciones principales: la primera brota de un resurgimiento del interés en el esquema de Mannheim, y la segunda, de los avances en el análisis subcultural.

Mapear la conciencia: Mannheim y más allá

El frenesí inicial de especulación sociológica que dio la bienvenida a la «contracultura» fue rápidamente sustituido por un sinnúmero de investigaciones empíricas sobre el origen social e ideológico de los hippies y de las comunas. Estos estudios confirmaron lo que los analistas más perspicaces ya habían señalado: que la «contracultura» era esencialmente un movimiento de la juventud educada de clase media. Esto trajo a su vez un resurgimiento del interés en el esquema de Mannheim y

más particularmente en su concepto de «unidad generacional». Así, la «contracultura» fue caracterizada no como la conciencia cristalizada de la juventud, sino como un «estilo» distintivo de una «unidad generacional» particular.

Sin embargo, no solo se recuperó el esquema de Mannheim sino que también se amplió, ya que los investigadores reconocieron que la juventud del momento no solo contenía «un número de unidades generacionales diferenciales, antagonistas», sino también que esas divisiones se arraigaban en la estructura más amplia de las inequidades de clase. Tal como lo expresaron dos de los «nuevos» sociólogos estadounidenses:

> Un aspecto crucial pero subdesarrollado en el análisis generacional se ocupa de la importancia de la clase en el desarrollo de la generación y de la necesidad de examinar la manera en la que las clases dominantes y subordinadas *median la experiencia de la pertenencia a una cohorte de edad*. (Laufer y Bengston, 1974: 181, la cursiva es nuestra)

Aunque estos investigadores admiten la importancia de la clase, continúan tratando a la edad como el foco primario de análisis. Por consiguiente, la clase aparece como una variable secundaria que es relevante en tanto mediación de la experiencia generacional. Resulta, por lo tanto, poco sorprendente que el trabajo empírico generado bajo esta formulación haya eludido la cuestión de la conciencia de clase, y en cambio se haya concentrado en la conciencia y el estilo compartidos por la juventud de distintos estratos de clase, corporizado en la «contracultura».[8] Aun así, esta investigación supone un avance respecto al reciente trabajo de Frank Musgrove, que continúa devaluando la importancia de la clase e insiste en que la «contracultura es el espíritu dominante de una nueva generación» (1974a: 35).[9] De igual modo, ciertos estudios contemporáneos sobre la conciencia de clase entre adolescentes están también desorientados al ignorar completamente la cuestión de la conciencia generacional.[10]

---

8 Véase, por ejemplo, Patricia Kasschau, Edgard Rasnford y Vern Bengtson (1974).

9 Véase también Frank Musgrove (1974b).

10 Véase, por ejemplo, Robert Stradling y Elia Zuriek (1973).

El siguiente paso es un análisis más exhaustivo que explore la relación entre conciencia de clase y de generación y la relación de ambos con las concepciones que tienen los adolescentes sobre la estratificación social. Para empezar, necesitamos mapas detallados de las categorías y las teorías del «sentido común» a través de las cuales los adolescentes de diferentes posiciones sociales describen y explican el sistema de estratificación. Hasta ahora, los intentos más consistentes y mejor trabajados de generar esos mapas de la interpretación cotidiana de la estratificación provienen de sociólogos interesados en la conciencia de clase. Por ello, los trabajos recientes en esta área proporcionan un pertinente punto de partida para examinar críticamente las metodologías disponibles.

En un trabajo reciente, Michael Mann ha distinguido de forma provechosa cuatro niveles de conciencia de clase: *identidad*, la definición de uno mismo en relación con una posición de clase compartida particular; la percepción de que la estructura de clase se basa en la *oposición* permanente entre capital y trabajo; *totalidad*, la aceptación de los dos primeros niveles como la característica decisiva de la situación social propia y de la sociedad como un todo; y, finalmente, la visión de un orden social *alternativo* hacia el cual uno se mueve a través de la lucha de clases (1973: 13). Generalmente, los estudios británicos recientes sobre la conciencia de clase se han concentrado en los dos primeros niveles, al enfocarse en las identificaciones de clase de la gente y en las imágenes globales de la estructura de clases.

Casi todos estos estudios están basados en una batería de preguntas más o menos estándar formuladas en un cuestionario o en el curso de una entrevista. A primera vista, estas preguntas parecen ser muy directas, por ejemplo, «Mucha gente habla de las diferentes clases sociales en Gran Bretaña. ¿Qué piensa que se quiere decir con el término "clase social"? ¿Cuántas clases sociales hay?» (Stradling y Zuriek, 1973: 298). Preguntas como esta se apoyan en la crucial pero no probada suposición de que los que responden tienen una definición clara de «clase» como base de una imagen coherente de la estructura de clases global. Esta suposición es altamente problemática.

Otros estudios recientes, incluyendo nuestra propia investigación en curso, han demostrado que las concepciones de clase son tangenciales o irrelevantes para la comprensión de la estratificación para un

gran número de personas. Esto no significa que no conozcan las profundas divisiones y antagonismos sociales, sino simplemente que este conocimiento no se ha cristalizado alrededor de la noción de clase. De aquí que, como recientemente nos han recordado dos sociólogos británicos, los «sentimientos de subordinación, discriminación, injusticia y hostilidad que son la esencia de la oposición de clase [...] pueden surgir en numerosas secciones de la vida social y al mismo tiempo no ser jamás expresados con la palabra "clase" » (Moorhouse y Chamberlain, 1974: 390). Esta no es una percepción particularmente asombrosa o novedosa; incontables trabajadores sociales y maestros la han percibido al confrontar la hostilidad de sus contrapartes de clase trabajadora. Como expresó un profesor cansado de una escuela conflictiva en el Londres victoriano:

> Aquí mi chaqueta es para ellos una insignia de clase; aunque tal vez no conozcan el significado de esa palabra, saben muy bien, o al menos sienten, que nosotros somos la representación de aquellos con los que a veces consideran estar en guerra. (Citado en Carpenter, 1968: 60)

Tal vez los etnometodólogos estén en lo correcto al afirmar que cada cual es a su manera un sociólogo, pero esto no significa que todos piensen y hablen como un sociólogo. Consecuentemente, no podemos dar por sentado que la clase constituye una categoría central en el vocabulario cotidiano de la gente. Al contrario, determinar esta cuestión es materia para investigaciones empíricas y debemos prestar particular atención a los casos donde las situaciones de clase son descritas en otros términos. De hecho, necesitamos recolocar la categoría de «falsa conciencia» en el centro del análisis.

No obstante, incluso cuando se usa el término «clase», podría tener resonancias que evaden las clasificaciones sociológicas estándar. Por ejemplo, un estudio australiano reciente descubrió que un número considerable de entrevistados entendía la clase sobre todo en términos de una división entre personas esnobs y frías y gente que se mezclaba fácilmente con un rango amplio de grupos sociales (Hillier, 1975). Puede ser, como sugiere el propio autor, que el esnobismo sea un concepto

que resuena particularmente entre los australianos, pero lo cierto es que también es frecuente en el contexto británico, como se ve en este extracto de *The Paint House*:

> Cuando iba a la escuela pensaba que era de clase media, ¿sabes? Entonces decía a mi madre: «Somos de clase media» y ella me decía «No tienes ni idea, los de clase media son unos esnobs». Y yo no entendía. Pensaba que si no eras un vagabundo eras de clase media. Lo pensaba porque siempre había gente más pobre que yo en la escuela... entonces yo debía ser de clase más alta. (Daniel y McGuire, 1972: 73)

Este tipo de concepciones concretas de clase son de hecho la regla más que la excepción, como ha señalado tan elocuentemente David Lockwood:

> En su mayor parte, los hombres visualizan la estructura de clases [...] de su sociedad desde el punto de vista de su propia situación y sus percepciones de la sociedad en general variarán de acuerdo a sus experiencias de desigualdad social en el marco de las pequeñas sociedades donde transcurren sus vidas diarias. (1966: 249)

Un conocimiento detallado de los contextos sociales concretos se vuelve esencial para un análisis adecuado de la conciencia social. Esto significa ir más allá de los fríos indicadores de posición de clase y examinar cómo se experimenta y se entiende la estructura de clase al nivel de la vida cotidiana.

Sin embargo, al mismo tiempo es importante no perder de vista el hecho de que las concepciones concretas de clase son desarrolladas dentro del marco global provisto por la ideología hegemónica. Consecuentemente, son resultado de los persistentes esfuerzos de la gente no solo por dotar de sentido a su propia experiencia de desigualdad y subordinación, sino también por apropiarse y reelaborar las definiciones de la situación ofrecidas por los medios masivos de comunicación y los sistemas educativos. El resultado característico es una molesta amalgama de extrapolaciones de la experiencia personal y de elementos derivados de

la ideología dominante.[11] De hecho, «una situación social que establece una imagen coherente de la sociedad podría ser la excepción más que la regla» (Cousins y Brown, 1972: 3). Por eso, los estudios que pasan por alto estas inconsistencias inevitablemente ocultan la complejidad de la conciencia social.

Parece que las disyuntivas y las contradicciones sobre la conciencia de clase son particularmente característicos de los adolescentes, precisamente porque están enredados en instituciones que explícitamente devalúan y encubren la centralidad de las desigualdades de clase y ofrecen una concepción alternativa que enfatiza la importancia de las diferencias de edad. El impacto que tiene esta celebración insistente de la juventud sobre la conciencia de clase de los adolescentes constituye la cuestión clave para futuras investigaciones. El trabajo reciente de autores como Richard Brown, Jim Cousins y Theo Nichols sugiere que, manejadas con cuidado, las entrevistas y las conversaciones todavía tienen mucho que ofrecer. Pero incluso utilizadas correctamente, estas técnicas tienen un serio inconveniente; al concentrarse exclusivamente en la verbalización de la conciencia, ignoran otras formas de acción social y cultural a través de las cuales se objetiva y se expresa la conciencia social.[12] Así pues, es necesario para el análisis «ir más allá de las concepciones cotidianas particulares [...] mostrar las consecuencias de estas formulaciones y su puesta en práctica» (Hillier, 1975: 22). El intento de desarrollar tal análisis ha sido el objetivo de una de las corrientes principales de investigación sobre las subculturas juveniles, que incluye el trabajo del Centro de Birmingham.

Leer el estilo: tendencias de análisis subcultural

La versión particular del análisis subcultural que nos interesa se centra en cómo se expresan y se negocian las experiencias de los adolescentes (compartidas socialmente en posiciones de clase particular) a través de la construcción de estilos distintivos de ocio. Los estilos subculturales están compuestos por una amalgama de elementos extraídos de dos fuentes

11 Este punto se discute de forma clarificadora en Theo Nichols (1974).

12 Para una discusión perspicaz acerca de las limitaciones de las técnicas que se centran en la verbalización, véase Paul Willis (1974).

principales: las culturas de clase «situadas», arraigadas en la familia y el barrio, y los sistemas de símbolos «mediados», patrocinados por los sectores de la industria del entretenimiento para jóvenes. Sin embargo, estos elementos no son tomados de forma ordenada. Al contrario, los estilos subculturales son el producto de un proceso acumulativo de *selección* y *transformación* a través del cual objetos, símbolos y actividades disponibles son extraídos de su contexto social normal, despojados de algunas o de todas sus connotaciones convencionales, para ser reelaborados «por miembros del grupo en un nuevo y coherente todo con su propia significación especial» (Clarke y Jefferson, 1974: 15). Una parte central de este proceso supone apropiarse de los artefactos y las mercancías de la industria de la «cultura adolescente», ostensiblemente desclasados, e investirlos con significados y resonancias basadas en la clase. Los estilos subculturales pueden de esta manera ser vistos como expresiones codificadas de conciencia de clase transpuestos en el contexto específico de la juventud y como reflejo de la manera compleja en la que la edad actúa como una mediación tanto de la experiencia de clase como de la conciencia de clase.

En cuanto que los estilos subculturales son expresiones codificadas de la conciencia, el primer análisis es una decodificación. Por consiguiente, «leer» el estilo, en el sentido de revelar los significados ligados a sus elementos constitutivos y a las relaciones entre ellos, puede proporcionar un método para generar mapas de la conciencia de clase de la juventud como un todo complejo y contextualizado. Por ejemplo, a través de una «lectura» cuidadosa y elaborada del estilo de un grupo de chicos de clase trabajadora en el norte de París, Jean Monod (1967) es capaz de presentar una precisa y matizada explicación de sus concepciones subyacentes sobre la estratificación social. Pero, hasta la fecha, los intentos más exhaustivos de «lectura» de estilo han venido de la investigación inglesa sobre la juventud de clase trabajadora, en particular el informe pionero de Phil Cohen sobre las subculturas del East End (1972) y el subsiguiente trabajo llevado a cabo por el Centro de Birmingham sobre el estilo de los teds, mods y skinheads.[13] Tomados en conjunto, estos estudios ofrecen un enfoque original sobre las relaciones entre clase, edad y conciencia, que no puede ignorar nadie seriamente interesado en el desarrollo de una

13 Véase, por ejemplo, John Clarke, Dick Hebdige y Tony Jefferson (1974).

sociología más adecuada de la juventud contemporánea. Sin embargo, al mismo tiempo, el enfoque presentado en estos estudios está sometido a varias limitaciones importantes.

El análisis subcultural contemporáneo tiene sus raíces en la investigación sobre delincuencia y todavía refleja las preocupaciones de esa área. Por lo tanto, las investigaciones recientes continúan ese trabajo al enfocarse en lo desviado más que en lo convencional, en adolescentes de clase trabajadora más que en aquellos de clases medias e intermedias, y, lo más crucial de todo, en chicos más que en chicas. Como resultado de estos desequilibrios e hiatos, el alcance de estos estudios continúa siendo relativamente limitado. La omisión de los adultos es otro vacío significativo en la literatura existente.

En contraste con la simplificadora insistencia de los teóricos de la «cultura juvenil» en la creciente «brecha» generacional, los defensores del análisis subcultural siguen a David Matza (1961, y Matza y Sykes, 1961) y acentúan los patrones complejos de continuidad y ruptura entre las subculturas juveniles y las culturas de los adultos de las que proceden. Phil Cohen, por ejemplo, argumenta que «la función latente de la subcultura es [...] expresar y resolver, aunque "mágicamente", las contradicciones que continúan ocultas o irresueltas en la cultura parental» (1972: 23). Asimismo, John Clarke y sus colaboradores sugieren «que los skinheads pueden ser "leídos" como un intento de revivir una cultura en proceso de transformación y negociación con la cultura dominante» (1974: 155). A pesar de la importancia teórica asignada a las culturas parentales en estos estudios, no las examinan empíricamente, y, en consecuencia, las cruciales relaciones culturales entre generaciones quedan simplemente en el campo de la aseveración. Por lo tanto, debemos tender a un análisis más *simétrico*, que tome a adolescentes *y* a adultos en las mismas posiciones de clase y examine en detalle las correspondencias y variaciones en sus respectivos patrones de experiencia de clase, conciencia de clase y acción cultural. Tal análisis es indispensable si queremos alcanzar un entendimiento más adecuado y fundamentado de la forma en la que la edad actúa como una mediación de la clase.

Los estudios subculturales suponen, muy razonablemente, que, como es probable que las opciones de los adolescentes a la hora de actuar estén bastante limitadas en el campo laboral, sus respuestas a su posición de

clase se articularán en mayor grado en torno a las esferas del consumo y el ocio. En general, esta suposición nace de la evidencia disponible. Sin embargo, al mismo tiempo, este énfasis en la importancia del ocio ha orientado a los investigadores a concentrar casi todo su esfuerzo en esta área y a prestar relativamente poca atención a las experiencias laborales de los adolescentes. Esto ha llevado a la paradójica situación en la cual un enfoque, que explícitamente establece los vínculos entre la posición de clase y la conciencia de clase, carece de un análisis adecuado de la mediación más poderosa e insistente de la posición de clase: la situación laboral. Sin una detallada comprensión de las formas en las que las desigualdades de clase se experimentan y negocian en la esfera de la producción, cualquier intento por relacionar formas particulares de conciencia y respuestas culturales a posiciones de clase particulares será necesariamente parcial.

Evidentemente, llenar estos vacíos es una importante prioridad para futuras investigaciones, pero no es solo cuestión de sumar más estudios. También hay problemas importantes de método que deben ser confrontados y trabajados.

Los estudios de subculturas comienzan con los estilos subculturales distintivos y los grupos que los desarrollan y, después, trabajan «hacia atrás» para descubrir su base de clase. El resultado es una elegante y eminentemente plausible explicación de la relación homóloga entre estilos culturales y situaciones estructurales. Sin embargo, si se invierte este procedimiento y el análisis empieza desde la posición de clase más que de las respuestas culturales, aparece un serio problema, enseguida se vuelve obvio que la misma posición estructural puede generar y sostener diversas respuestas y modos de adaptación.

Algunos estudios recientes en zonas de clase trabajadora, por ejemplo, sugieren que varias subculturas juveniles distintivas pueden coexistir dentro de la misma localidad y contar entre sus abanderados y seguidores con chicos ubicados esencialmente en la misma posición de clase. La investigación de Stephen Buff en Chicago (1970) mostró que, mientras la mayoría de los chicos del área mantenían el estilo dominante greaser, una minoría significativa había gravitado hacia el estilo hippie generado en la clase media. Peter Willmott (1968) halló un grupo similar de «desertores» de clase entre los chicos de Bethnal Green (en East London) a mediados de los años sesenta. A partir de ahí,

el problema no es solo explicar por qué estilos como los teds, greasers y skinheads se desarrollan entre grupos particulares de la juventud de clase trabajadora en momentos específicos, sino además por qué adolescentes que comparten la misma posición de clase pueden sentirse atraídos por estilos desarrollados por otras facciones de clase. Para explicar estas sutiles variaciones en las afiliaciones subculturales y en las subjetividades subyacentes, necesitamos ir de alguna forma más allá de los, en parte, fríos indicadores de posición de clase usados habitualmente (ocupación parental, posición escolar, etc.) y examinar las mediaciones concretas a través de las cuales las desigualdades de clase se experimentan y comprenden *de facto* al nivel de la vida cotidiana.

Los estudios de Willmott y Buff también plantean otro problema para el análisis subcultural, uno del que hemos venido dando cuenta cada vez más en el curso de nuestra reciente investigación en Leicester. Es la cuestión de la juventud «convencional».

La teoría subcultural proporcionó al comienzo uno de los principales pilares teóricos del estudio. En consecuencia, esperábamos que los estilos subculturales fueran el canal primordial a través del cual los adolescentes articularan las definiciones de sí mismos y de su situación social, una expectativa que estaba respaldada por los resultados de un estudio piloto anterior (Murdock y McCron, 1973). Sin embargo, cuando comenzó la fase principal del trabajo de campo, se vio claramente que un gran número de encuestados no estaba involucrado en ninguna de las subculturas existentes en la ciudad, sino que se amoldaba a los estilos animados por las instituciones juveniles o por la industria dominante del ocio adolescente. En contraste con las formaciones subculturales, estos estilos no eran en su mayoría reconfiguraciones o readaptaciones, sino que se tomaban más o menos tal cual; lejos de desafiar u oponerse al sistema de significación dominante, eran de hecho su expresión o su extensión. Sin embargo, un análisis global de la juventud necesariamente debe ser capaz de proveer una explicación no solo de la desviación y del rechazo, sino también de la convención y de la complacencia. Por definición, sin embargo, las subculturas solo pueden existir bajo una cultura dominante, no en ella y, en consecuencia, el análisis subcultural no puede hacerse cargo de los estilos juveniles «convencionales». Este argumento no busca echar por la borda el análisis subcultural, sino reconocer sus limitaciones.

Conclusión

En nuestros días, la compleja y sutil interacción entre posición de clase, posición etaria y conciencia social ha comenzado a atraer la atención de los sociólogos a ambos lados del Atlántico y ha generado hasta el momento varias líneas de análisis diversas y en gran parte independientes. Si bien los estudios existentes aún no han llevado a un enfoque coherente y unificado del campo, al menos han señalado, a veces por omisión, qué supone un acercamiento de ese tipo.

En primer lugar, debe ser *global* e incluir aquellos grupos juveniles que han sido ignorados o relegados a la periferia de los estudios existentes. En segundo lugar, debe ser *simétrico* y lidiar no simplemente con los adolescentes, sino también con los adultos, y con las relaciones entre ambos. En tercer lugar, debe estar anclado en un examen empírico detallado de los contextos concretos de trabajo y no-trabajo que *de facto* median las desigualdades de clase en la experiencia cotidiana. Sin embargo, al mismo tiempo, debe ser capaz de mostrar cómo las formas de conciencia y acción generadas en estos contextos están insertas en, y modeladas por, formaciones estructurales e ideológicas más generales. Esto requiere un análisis *estructural* e *histórico* de la relación entre i) los cambios en la posición social y cultural de la juventud y ii) los cambios en la estructura de las relaciones de clase y los sistemas de significación basados en la clase. Sin ese nivel de análisis macro, el poder explicativo del enfoque se verá seriamente limitado. Así pues, el desarrollo de enlaces conceptuales y empíricos entre instancias específicas y procesos sociales y culturales generales se presenta como un problema central; de la confrontación y superación de este problema depende la capacidad del esquema bosquejado aquí para iluminar las relaciones entre biografía e historia. En cualquier caso, tal enfoque no puede generarse a partir de ninguna metodología en concreto. En efecto, fetichizar procedimientos particulares y técnicas empíricas es seguramente la manera más rápida de hacer fracasar una línea de análisis prometedora. Siempre que reconozcan y tengan en cuenta sus limitaciones, el análisis subcultural, las entrevistas en profundidad y la «nueva» historia social, todas tienen algo distintivo con lo que contribuir.

Reconstruir la sociología de la juventud a partir de las líneas perfiladas aquí no será fácil, pero creemos que el esfuerzo vale la pena. Es importante no solo porque pretende realizar un análisis más global de

la juventud de nuestros días, sino también porque es indispensable para una mejor comprensión de la formación de la conciencia de clase y de las dinámicas de la «falsa» conciencia en la Gran Bretaña moderna. Tal y como las primeras imágenes de la juventud fueron conjuradas por el espectro del socialismo, el socialismo contemporáneo está poseído por la mitología dominante de las generaciones. La desmitificación es así un paso necesario hacia el exorcismo.

15. Las chicas y las subculturas: una investigación exploratoria

Angela McRobbie y Jenny Garber

En capítulos anteriores se ha señalado que las subculturas «proporcionaron a una parte de la juventud de clase trabajadora, *fundamentalmente varones*, una suerte de estrategia para negociar su existencia colectiva concreta» (cursivas nuestras). La ausencia de chicas en la literatura de este campo es llamativa y exige una explicación. Se ha escrito muy poco acerca del rol de las mujeres en los agrupamientos juveniles en general. Están ausentes de los estudios etnográficos clásicos sobre subculturas, de las historias del pop (como Nutall, 1970), de los relatos de personas (como los editados por Daniel y McGuire, 1972) o de las investigaciones periodísticas (como Fyvel, 1963). Cuando *aparecen*, lo hacen de forma que o bien refuerzan acríticamente la imagen estereotipada con la que estamos tan familiarizadas (por ejemplo, según la referencia de Fyvel, 1963, en sus estudios sobre los teddy boys, «adolescentes tontas y pasivas toscamente pintarrajeadas») o bien son presentadas como figuras efímeras y marginales:

> Es como si todo lo que se relacionase con nosotras fueran solo notas al pie del texto principal, solo merecedoras de un comentario ocasional. Aparecemos en escena en algún lugar entre la «juventud» y «otros asuntos». Nos encontramos en la cultura de los hombres como «de paso» y periféricamente. De acuerdo con todas las reflexiones, no estamos ahí. (Rowbotham, 1973: 35)

La dificultad radica en cómo interpretar esta invisibilidad. ¿Acaso las chicas, por razones que podríamos descubrir, no están activamente presentes en las subculturas juveniles? ¿O acaso hay algo en estas investigaciones que las vuelve invisibles?

Cuando las chicas son tomadas en cuenta en la literatura etnometodológica, tiende a ser en términos de su grado, o falta, de atractivo sexual. Pero esto es también difícil de interpretar. Tomemos, por ejemplo, el comentario de Paul Willis sobre las chicas independientes en la subcultura motera que investiga:

> Lo que parece unirlas es el deseo de estar vinculadas con un hombre y su incapacidad para atraer a los hombres en relaciones a largo plazo. Tienden a ir desaliñadas y resultar menos atractivas que las chicas comprometidas. (1972)

¿Es esto simplemente el tratamiento típico y despectivo de las chicas que refleja el vínculo natural entre el investigador masculino y aquellos hombres a los que interpela? ¿O sucede acaso que el investigador, que está estudiando a los moteros, sumido en el contexto de su trabajo, encuentra difícil no tomar seriamente las actitudes y apreciaciones que estos hacen de las chicas, las refleja en su lenguaje descriptivo e incluso las adopta como una perspectiva propia? Willis cita alguna de las respuestas de las chicas a sus preguntas: risitas, reluctancia a hablar, repliegue en clichés, etc. De nuevo, estas respuestas son complejas y difíciles de interpretar. ¿Son las respuestas típicas dadas a un investigador masculino, influenciadas por el hecho de que es un hombre, por su apariencia personal, atractivo, etc? ¿O provienen del hecho de que las chicas lo identifican como del bando de «los chicos», cuando las estudia y, que en cierto sentido está de su lado en sus apreciaciones sobre las chicas? ¿O son estas respuestas características de la forma en la que las chicas suelen negociar el espacio que se les asigna en una cultura dominada y definida por hombres? Debemos ser capaces de localizar e interpretar estas respuestas, extraordinariamente complejas, para entender las experiencias y las posiciones que son mediadas a través de ellas. Por ejemplo, las chicas (especialmente las jovencitas), ante situaciones definidas masculinamente (donde son etiquetadas y juzgadas sexualmente), pueden *replegarse* a una postura de *groupie* o en clichés de los cuales las «risitas» son un signo evidente. En otras situaciones (por ejemplo, en las aulas), la solidaridad de grupo entre chicas puede empujarlas hacia respuestas más agresivas, donde usan su sexualidad para acercarse al profesor joven, o para perturbarlo y minar su autoridad. El punto importante es que tanto las respuestas defensivas como las agresivas están

estructuradas en reacción contra una situación donde dominan las definiciones masculinas (y, por lo tanto, el etiquetamiento sexual, etc.). Por lo tanto, tenemos que interpretar estas respuestas antes de poder definir adecuadamente el territorio en el que operan, el espacio en el que están tanto sexual como socialmente localizadas.

Lo que sigue es simplemente un primer intento de esbozar algunas líneas para pensar e investigar la relación entre las chicas y las subculturas, que incluyen algunas de las perspectivas bosquejadas para los chicos en otras partes de este volumen, por ejemplo, la centralidad de la clase; la importancia de las esferas de la escuela, el trabajo, el ocio y la familia; el contexto social general en el que emergen las subculturas; los cambios estructurales de la sociedad británica de postguerra que definen parcialmente las diferentes subculturas. Debemos, sin embargo, agregar la dimensión crucial de las estructuras de sexo y género. La cuestión, entonces, es ¿cómo esta dimensión modifica al análisis en su conjunto? Se ha argumentado que la clase es una variable crítica a la hora de definir las diferentes opciones subculturales existentes para los chicos de clase media y trabajadora. Las subculturas de clase media, por ejemplo, ocupan más facetas de la vida que las subculturas de clase trabajadora, que tienden a estar reducidas a la esfera del ocio. Esta estructuración de necesidades y opciones según la clase también debe operar para las chicas. De este modo, para las chicas es probablemente más fácil encontrar trayectorias alternativas en, digamos, las subculturas hippie o en las nuevas comunas (de clase media) que, digamos, en la subcultura skinhead. Sin embargo, en general, los chicos toman más opciones subculturales que las chicas. Semejante análisis sugiere que lo que es cierto para las subculturas de los chicos (por ejemplo, los efectos estructurales de clase) es cierto para las chicas, *pero no tanto*. Se señalaría que los patrones subculturales son, en líneas generales, los mismos para los chicos y las chicas, pero que las chicas ocupan posiciones marginales en todas las dimensiones

Sin embargo, puede que la *marginalidad* no sea el mejor modo de representar la posición de las chicas en las subculturas. La posición de las chicas podría ser no marginal o periférica, sino *estructuralmente* distinta. Podrían ser marginales no simplemente porque las chicas se vean empujadas por la dominación masculina hacia los márgenes de cada actividad social, sino porque están centradas en un conjunto de actividades

diferentes y necesariamente subordinadas. Tal análisis no consideraría su marginalidad, sino su *secundariedad* estructurada. Si las mujeres son «marginales» respecto de la cultura masculina del trabajo (de clase media y obrera), es porque son centrales y cruciales en un área subordinada, que refleja, pero de forma complementaria y subordinada, los «campos» masculinos dominantes. Son «marginales» respecto del trabajo porque son centrales a la esfera subordinada y complementaria de la *familia*. De modo similar, la «marginalidad» de las chicas en las subculturas activas de enfoque masculino sobre el ocio de la juventud de clase trabajadora puede decirnos menos que su fuerte posición en las subculturas «complementarias», más pasivas, de los fans y los clubes de fans; intentaremos *infra* representar este análisis complementario y subordinado de forma diagramática.

Teniendo en cuenta este argumento general, ahora podemos tratar de identificar ciertas cuestiones clave a las que trabajos subsecuentes pueden dirigirse: (1) ¿Realmente las chicas están ausentes de las principales subculturas de postguerra? ¿O están presentes pero son invisibilizadas? (2) Donde están presentes y visibles, ¿son sus roles iguales a los de los chicos, solo que más marginales? ¿O son diferentes? (3) Ya sea marginal o diferente, ¿la posición de las chicas es específica de esas opciones subculturales? ¿O sus roles reflejan la subordinación social más general de las mujeres en las áreas centrales de la cultura dominante: hogar, trabajo escuela, ocio? (4) Si las opciones subculturales no son accesibles para las chicas, ¿cuáles son los modos diferentes pero complementarios en los que las chicas organizan su vida cultural? ¿Pueden ser entendidos estos modos, considerados en sus propios términos, como opciones subculturales? Puede que las subculturas femeninas se hayan vuelto invisibles porque el propio término «subcultura» ha adquirido notorios tonos masculinos.

¿Las chicas están realmente ausentes de las subculturas?

Obviamente, el factor que más dificulta responder a esta pregunta es el dominio por parte de los hombres de la investigación «sociológica» (y de la mayoría de las áreas de la academia). Paradójicamente, la exclusión de las mujeres caracteriza tanto a las nuevas teorías «radicales» o escépticas como a la criminología tradicional. Los editores de *Critical Criminology*

argumentan que la «nueva teoría de la desviación», a menudo se dedica a «una celebración en lugar de a un análisis de las formas desviadas con las que el teórico de las desviaciones parece identificarse morbosamente; una identificación de intelectuales impotentes con ciertos desviados, que parecen tener más éxito que los primeros en el control de lo que sucede» (Taylor, Walton y Young, 1975). Con la posible excepción del campo de la desviación sexual, las mujeres constituyen una categoría social poco celebrada por los teóricos radicales y críticos. Esta invisibilidad general ha sido, por supuesto, consolidada por la reacción social a las manifestaciones más extremas de las subculturas juveniles. La prensa popular y los medios se han concentrado en los incidentes sensacionalistas asociados a cada subcultura (por ejemplo, los asesinatos de teddy boys, las batallas entre los mods y los rockers). Una consecuencia directa del hecho de que sean siempre los aspectos violentos de un fenómeno los que aparecen en las noticias es que las mujeres tienden a estar excluidas. La imagen popular de una subcultura tal como es codificada y definida por los medios pone su énfasis, inequívocamente, en la membresía masculina, en las «inquietudes» masculinas y en los valores masculinos. O, tal y como ocurre con la subcultura hippie, cuando las mujeres aparecen en el pánico moral creado, se las suele mostrar relegadas a roles relativamente más inocuos, por ejemplo, como sexualmente permisivas.

La invisibilidad femenina en las subculturas se vuelve entonces una profecía autocumplida, un círculo vicioso, por muchas razones. Puede que las chicas/mujeres no hayan jugado un rol vital en estos agrupamientos. Por otra parte, el énfasis en la documentación de estos fenómenos, en lo varonil y masculino, refuerza y amplifica nuestra concepción de la subcultura como predominantemente masculina. Nuestra incursión en las relaciones entre las chicas y las subculturas no es fácil. Existen evidencias secundarias que sugieren, por ejemplo, que había pequeños grupos de chicas que se veían a sí mismas como teddy girls, se identificaban con la cultura de los teddy boys, bailaban con los teds en sus discotecas, iban al cine con ellos y aparentemente sentían cierto placer morboso al estar relacionadas con la naturaleza violenta de los hechos instigados por los teddy boys.[1] Pero hay buenas razones por las cuales esto no pudo ser una opción abierta a muchas chicas de clase trabajadora.

---

[1] Véase también el papel jugado por las chicas miembros de bandas (descritas en Patrick, 1972) a la hora de llevar armas a sus compañeros a las discotecas o de apoyarles contra la policía después de los incidentes.

Aunque las chicas participaron en el incremento general de los ingresos disponibles para la juventud durante los años cincuenta, su acceso no fue tan alto como el de los chicos. Más importante aún, los modos de gastar están estructurados en direcciones muy diferentes para chicas y para chicos. Las chicas de clase trabajadora, aunque pasaban parte de su tiempo en el trabajo, estaban más centradas en sus casas, en la maternidad y en el matrimonio que sus hermanos o que sus pares varones. Pasaban más tiempo en sus hogares. La cultura teddy boy era un escape de la familia, hacia la calle y el café, así como hacia la noche y los viajes de fin de semana «a la ciudad». Las chicas ciertamente se arreglaban y salían, ya fuera con sus novios o, como grupo de chicas, con un grupo de chicos. Pero ellas vagabundeaban menos y permanecían menos tiempo en las calles y en las esquinas. En el sistema de valores parentales se esperaba que los chicos se divirtiesen cuanto pudieran (aunque muchos padres de clase trabajadora consideraban el tipo de «diversión» de los teddy boys como algo excéntrico); pero las chicas estaban expuestas al doble requerimiento de divertirse en tanto no se metieran en problemas. El tabú sexual y su marco moral regulatorio operaban notoriamente contra las chicas más que contra los chicos. Mientras los chicos podían pasar mucho tiempo merodeando por el territorio, la pauta para las chicas estaba firmemente estructurada por estar en casa, prepararse para una cita (frecuentemente con otras chicas) y salir. Los muchachos que salían de fiesta podían luego moderarse y estabilizarse, mientras que, para las chicas, las consecuencias de ser conocidas en el barrio como juerguistas podían ser drásticas e irreversibles.

Ciertamente, el mercado del ocio adolescente y sus manifestaciones (conciertos, posters, discos, revistas) estaba más extendido que en la cultura juvenil de preguerra, y chicos y chicas compartían esto. Pero muchas de estas actividades podían ser dirigidas hacia el espacio cultural tradicional de la casa o del «grupo de amigas» y operar en lugares familiares, en casa de amigas, fiestas… sin exposición a los riesgos de merodear por las calles y los cafés. La nueva cultura de consumo juvenil hacía buenas migas con la «cultura de dormitorio»: experimentar con el maquillaje, escuchar discos, leer revistas, discutir sobre novios, conversar, charlotear… Dependía, fundamentalmente, de la capacidad de acceso de las chicas a las habitaciones y al espacio dentro (más que fuera) del hogar, incluso, si el dormitorio era incómodamente compartido con una hermana mayor.

Esto puede hacernos pensar que las chicas estaban presentes, si bien de forma marginal o con patrones muy codificados, en la subcultura de los teddy boys, pero que, siguiendo la posición señalada antes, su implicación se basaba en un patrón subcultural complementario pero diferente. La cuestión puede dirimirse de forma más concreta diciendo que, mientras la respuesta de muchos chicos a la emergencia del rock and roll en este periodo fue volverse músicos si bien altamente amateurs (la emergencia de los grupos de «skiffle»),[2] las chicas que participaban en esta cultura se volvieron fans o coleccionistas de discos o lectoras de revistas sobre «héroes adolescentes». De hecho, no hay ni un solo disco de ningún grupo de skiffle femenino.

El marco se completa si tomamos una cultura igualmente dura y orientada hacia los hombres, los skinheads de los años setenta, dos décadas más tarde. Para los medios populares sensacionalistas, señalados antes, la imagen mediática de los skinheads es fundamentalmente masculina. Actualmente hay pequeños grupos de chicas skinheads y, aunque su número no es significativo comparado con el de los chicos, su presencia en los partidos de fútbol en un rol activo puede considerarse relevante (al tratarse de un deporte y una ocasión tradicional y masivamente masculinos). Por otra parte, mientras las novias de los teddy boys se veían y vestían de forma diferente a los chicos con quienes salían, *algunas* chicas skinheads lucen, se visten y actúan de modos similares a los de sus novios skinheads. Existe una leve evidencia que nos permite sugerir una mayor participación directa de algunos grupos de chicas en estas subculturas masculinas de clase trabajadora de los años setenta de la que, quizás, había en los años cincuenta. Pero esto no está lo suficientemente documentado como para permitir una hipótesis. También se presta una mayor cobertura mediática a la implicación de las chicas en actividades de grupos o pandillas (incluyendo la violencia) que la que había en el periodo de los teddy boys; esto podría estar reflejando simplemente la creciente visibilidad contemporánea de las mujeres y el mayor interés por preguntarse por su posición en la cultura. Nuevamente, es difícil sopesar cuánto ha cambiado realmente

---

2 El skiffle es un tipo de música popular con raíces en el jazz, el blues y el folk. Tiene su origen en la primera mitad del siglo XX en EEUU pero se popularizó en Gran Bretaña en los años cincuenta de la mano de Lonnie Donegan. Muchos músicos de importancia comenzarían con este estilo, entre ellos, Mick Jagger, Jimmy Page, Van Morrison y los Beatles (en su formación previa, The Quarrymen, Lennon tocaba skiffle). [N. de E.]

el rol de las chicas en las subculturas o cuánto simplemente su rol se ha hecho visible. En cualquier caso, un párrafo como el que sigue, con su implícita atribución de una conexión causal entre la violencia y la emergencia de los movimientos de mujeres, no podría haber aparecido en los años cincuenta:

> ¿Por qué las mujeres, tradicionalmente el sexo gentil, están tan predispuestas a recurrir a la fuerza? ¿Es simplemente porque la sociedad misma se está volviendo más violenta, o es parte de una lucha por la igualdad, una suerte de «todo lo que un hombre puede hacer lo puedo hacer mejor»? (Berry, 1974)

Si queremos bosquejar de forma tentativa algunos elementos que podrían formar una suerte de puente entre la relativa ausencia de chicas en la cultura de los teddy boys (excepto de forma secundaria) y la pequeña presencia de chicas en la cultura skinhead, deberemos considerar al menos cuatro rasgos intermedios. En primer lugar está la emergencia de una subcultura de clase trabajadora más suave, a mediados de los años sesenta, en la cual las chicas participaron más abierta y directamente (aunque permanecieron, por supuesto, subordinadas a los chicos): la subcultura mod (discutida en mayor profundidad más abajo) en la que (a) había, claramente, chicas mods así como chicos; y (b) las chicas y los chicos mods vestían de forma similar entre sí, lo cual ocurría parcialmente por el hecho de que (c) el estilo mod y la preocupación mod por el estilo y la apariencia hizo a los muchachos, a ojos de sus competidores rockers así como para sí mismos, más «femeninos». En segundo lugar está la aparición, a fines de los años sesenta, de una subcultura de clase media (los hippies), en la que algunas chicas y mujeres jugaron un rol activo y visible (aunque, debemos remarcar nuevamente, permaneciendo en una posición subordinada). En tercer lugar está el crecimiento (sin duda relacionado con la difusión y difuminación de los estilos mod y hippie por parte del mercado de la moda y la industria de la imagen) de los estilos unisex, con ropas diseñadas para ser usadas igualmente por chicas o chicos, y el subsiguiente emborronamiento de las imágenes de moda sexualmente distintivas. En cuarto lugar está la emergencia, en el seno de la industria pop, de la estrella o cantante de rock deliberadamente femenino, amanerado, bi o transexual. Estas cuestiones sin duda generaron ciertas posiciones intermedias en el trayecto de las chicas

desde una total invisibilidad a una relativa visibilidad en las subculturas entre los años cincuenta y setenta. Pero, nuevamente, constituyen un material cultural difícil de documentar o interpretar adecuadamente. Sería importante, en cualquier interpretación más sustantiva, señalar simultáneamente *tanto* el relativo cambio en la visibilidad cultural de las chicas en relación con ciertas tendencias subculturales *como* el hecho de que, sin importar lo activo y visible que sea un pequeño grupo de chicas, o lo que se difuminen las imágenes basadas en uno u otro sexo, la subordinación relativa de las chicas en las subculturas aún permanece. Tal y como revelaría cualquier estudio de la iconografía de Mick Jagger, Gary Glitter y David Bowie, es posible para las estrellas pop masculinas ser a la vez más femeninos y agresivamente chovinistas en relación con su masculinidad al mismo tiempo y con la misma imagen. La feminización de la imagen masculina no tiene por qué indicar ninguna liberación de las mujeres de los dominios de la imagen femenina.

El hecho de que, a pesar de estos cambios superficiales en la cultura actual, las actitudes tradicionales hacia la posición de las chicas en las subculturas no han cambiado mucho en estas dos décadas se hace evidente en las actitudes sexuales de los muchachos skinheads citada en *The Paint House* (Daniel y Maguire, 1972). No hay nada nuevo en las crudas etiquetas usadas, por ejemplo, por los chicos citados en el capítulo *Jilly Crown, the Certified Whore* [Jilly Crown, la puta certificada]. Lo que no sabemos es cómo las chicas respondían a este etiquetamiento; nuevamente, de forma típica, en *The Paint House* no hay ninguna contribución de chicas skinhead.

En resumen, cuán activas y presentes estaban las chicas en las principales subculturas de postguerra es difícil de establecer, según las evidencias disponibles. Ciertamente, estas señalan que la mayoría de las chicas organizaban su vida social de forma casi alternativa al tipo de caracterizaciones y riesgos que implicaba la entrada directa a la cultura de los chicos (fuera subcultural o comercial). Aunque las chicas saben que en lo que concierne al sexo los chicos «lo tienen más fácil», tampoco muestran solidaridad con las chicas que los chicos categorizan como fáciles, tal y como muestra esta cita:

> Siempre es así, ¿sabes? No es justo, pero sabes que debes preocuparte de con quién vas. Sí, hay una chica en el club, no voy a decir su nombre, es una chica de estas; pasa y me pregunta: «¿Todo bien, Tina?». Pero es el tipo de persona con la que yo no me iría porque te creas un nombre. (Tina, adolescente)[3]

Esto podría ser una evidencia no de la ausencia o la presencia de las chicas en las subculturas, sino de toda una red alternativa de respuestas y acciones a través de las cuales las chicas negocian su relación con las subculturas o incluso se salen en un sentido positivo de las opciones subculturales.

Cuando las mujeres son visibles, ¿cuáles son sus roles? ¿Estos reflejan la subordinación general de la mujer en la cultura?

Tres imágenes son importantes a este respecto, tres imágenes en las que las chicas están claramente presentes, pero en las que las formas en las que aparecen muestran cómo se preserva y reproduce su subordinación cultural. La primera es la imagen de las chicas moteras, vestidas de cuero, una suerte de modelos de calendario subculturales (según aparecen en la prensa), representantes de una nueva especie de sexualidad amenazante y agresiva. Esta imagen ha sido usada con frecuencia para anunciar en la prensa y en los medios la nueva permisividad sexual; es importante destacar que se la codifica de un modo puramente sexual (aunque nuevo, moderno y audaz): los labios pintados, los ojos oscurecidos, la expresión indiferente y la cazadora de cuero ligeramente abierta. Esta imagen subcultural está solo a un pelo de, por una parte, la nueva sexualidad de la publicidad y el mercado moderno de la moda y, por otra, del clásico fetichismo de la industria pornográfica. En la imagen de esta nueva permisividad sexual se mitificaba la real subordinación sexual de la subcultura motera. En la cultura motera en general, las chicas permanecen excluidas del corazón de la cultura: dependen del ofrecimiento del asiento trasero por parte de un chico motero. Pocas chicas han entrado en el núcleo simbólico de la subcultura: la moto misma, el conocimiento técnico de la máquina, de sus limitaciones y capacidades. La participación de una chica en el grupo dependía del

3 Esta cita ha sido extraída de la serie de entrevistas que estamos llevando a cabo en la actualidad entre chicas adolescentes de catorce años en el Birmingham Young Centre.

chico con el que estaba; era siempre condicional y se la podía expulsar fácilmente del grupo según fuera su relación con los chicos. En la versión más dura de la cultura de las motocicletas (por ejemplo, en el grupo Los Ángeles del Infierno) el núcleo del grupo era abrumadoramente masculino: un machismo cultural de hombres rudos. Solo las pocas mujeres que eran capaces de ser tan duras como los chicos podían entrar al grupo, pero incluso entonces solo eran «la mujer de» un líder o una especie de «madre» para el grupo. Hunter S. Thompson sugiere, en *Hell's Angels* (1967) [Los ángeles del infierno], que estos trataban con frecuencia a sus mujeres como objetos sexuales: o bien eran «madres» o bien eran «objetos» de la pandilla. Los contenidos e imágenes de las relaciones en esta subcultura podrían haber sido nuevos y altamente alternativos, pero Los Ángeles del Infierno tendían a dividir a las mujeres entre aquellas con un corazón de oro que les cuidaban y las prostitutas, en una oposición binaria tan antigua y tradicional como la que más.

Como señalamos antes, la alta visibilidad de las chicas en la cultura mod es probablemente aún más relevante para nuestro argumento. Las chicas siempre han tenido alguna clase de empleo en el breve espacio entre la escuela y el matrimonio, pero, a inicios de los años sesenta, había más mujeres jóvenes trabajando que nunca y, ciertamente, aparecían nuevos tipos de ocupaciones, especialmente trabajos glamurosos, en boutiques, cosméticos o ropa, y trabajos de secretaria, los cuales, aunque en última instancia eran rutinarios y no ofrecían mucho futuro, les permitían arreglarse e ir a trabajar «al centro», al menos en las grandes ciudades. En las boutiques, el glamur y el estatus frecuentemente compensaban los magros ingresos. Puede que la cambiante estructura económica y laboral permitiera a las chicas empleadas tomar una parte más activa en el consumismo de la cultura mod, pero esta mayor implicación también estaba estructurada culturalmente. Para las chicas, era más fácil mantener los valores y los comportamientos de un mod *cool*, en sus casas, escuelas y trabajos, sin provocar reacciones de sus padres u otros adultos, que los de otros estilos subculturales más agresivos. Los padres y los maestros sabían que las chicas lucían «bastante extrañas, en ese tiempo» con sus caras pálidas y su pelo muy corto, pero, tal como Dave Laing señaló acerca de los mods, «había, en el modo en que se movían, algo que los adultos no podía descifrar» (Laing, 1969). La relativa fluidez y ambigüedad de esta cultura hacía que una chica pudiera andar por ahí sin necesidad de estar directamente asociada a un chico: podía «ser una mod» en una pareja

mod, en una multitud de chicas mods o incluso sola. La participación tenía mucho que ver con la vestimenta, la apariencia y el estilo; como su contraparte masculina, la chica mod demostraba la misma atención por los detalles de la ropa, la misma preocupación por la apariencia. Puede que las chicas mods fueran más visibles porque ellas y los chicos se vestían de modo similar (fue probablemente la difusión del estilo mod lo que llevó a la industria de la moda a la confección del género unisex). Pero, como hemos señalado, también puede deberse a que la subcultura, como un todo, comparada ya sea con los teddy boys o con la cultura motera, presentaba una apariencia, en conjunto, más «femenina»; una imagen reforzada por la elegancia de los mods y su preocupación por el estilo y el consumo. Es imposible decir en este momento por qué las actitudes machistas, tan comunes en otras partes, no fueron tan preponderantes, aparentemente, en los grupos mods; en cualquier caso, no cabe duda de que esta es la impresión general mayoritaria. La posición de la cultura mod en el lado más femenino del espectro subcultural tal vez reflejaba simplemente su oposición a las otras subculturas masculinas más duras que estaban a su alrededor (la fuente de gran parte de la competencia entre mods y rockers). Tal vez reflejaba una ambición por parte de esta subcultura de ascender socialmente. Tal vez tuvo algo que ver con la mayor confianza en sí mismas de las chicas implicadas (una confianza influida, sin duda, por la creciente disponibilidad en esta época de pastillas anticonceptivas para las jóvenes solteras). Por supuesto, no sabemos qué grupos la usaron primero, pero disponer de la misma debe haber aumentado la confianza sexual al menos de las que la tomaban; para chicas en, y alrededor de, una subcultura androcéntrica, tal y como hemos señalado, la confianza sexual lógicamente tendría efectos en la confianza social y cultural.

La tendencia general de las chicas a volverse más visibles y relativamente autónomas en la subcultura mod debe ser tomada en consideración junto a la continuidad de la estructura social y material básica determinante de sus vidas, que limitaba su relativa visibilidad/autonomía/espacio. Como se ha señalado, la subcultura mod permitía a algunos de sus miembros experimentar ciertas «relaciones imaginarias» en esas condiciones restrictivas, pero sin trascenderlas. La relativa autonomía de las chicas mods reflejaba su breve periodo de prosperidad, los trabajos que les daban dinero extra cubrían sus satisfacciones a corto plazo, pero no les ofrecían la oportunidad de hacer carrera ni horas extras así como tampoco conseguir incrementos salariales sustanciales una vez superados

los veinte años. A la larga, aun cuando no hubiera recibido mucha formación, la chica en cuestión probablemente habría quedado expuesta al pensamiento de Newsom, diseñado para «interesar a las chicas» que abandonaban pronto la escuela:[4] cuestiones domésticas o femeninas, cuidar a los niños, cultivar relaciones personales, prácticas comerciales y clericales (Newson, 1948; 1963). No hay nada que sugiera que la participación en la subcultura mod erosionara de forma radical los lazos entre madres e hijas o que minase significativamente la auto-percepción y orientación de las chicas hacia el matrimonio y la familia.

El término «hippie» es, por supuesto, un término-paraguas que cubre diversos grupos y tendencias. El aspecto que aquí nos interesa es que la mayoría de las chicas podría haber entrado en contacto de alguna manera con esta cultura amorfa: la cultura estudiantil de clase media. Las chicas de clase media podían acceder a un espacio desestructurado, pero legítimo, ubicado entre los confines de la subcultura hippie del momento y la cultura mainstream de la clase media (cultura estudiantil). De este modo, para la estudiante de clase media, de instituto o en su primer año universitario, el apartamento, en el que vive o que visita, simboliza una adquisición negociada de territorio que no puede ser penetrado por los padres y que, debido a la relativa naturaleza desestructurada de la vida estudiantil, no puede ser prohibido. La chica estudiante de clase media tiene más tiempo, horarios más flexibles, tres o cuatro años en los que el matrimonio es positivamente desalentado y, finalmente, un ambiente más relajado, una experiencia total no tan estrictamente delimitada por el empleo y el ocio, todo lo cual permite el desarrollo de un estilo *personal*.

Por otra parte, señalada esta flexibilidad, parece necesario destacar que se producen pocos cambios, tanto en esta cultura periférica como en el cuerpo principal de la subcultura hippie, respecto de los roles tradicionalmente femeninos. Las imágenes típicas que asociamos a la cultura hippie son las de la Madre Tierra dando de mamar a un bebé o la de la frágil dama prerrafaelita. De nuevo, por supuesto, debemos estar prevenidos ante los peligros de aceptar acríticamente las imágenes que emergen de una cobertura mediática inmersa en un pánico moral; si bien

[4] John Newson fue un educador británico autor de *The Education of Girls*, un libro de gran influencia publicado en 1948. Newson defendía que las mujeres debían formarse en las labores del hogar en la escuela y después de la escuela, ya que su destino era convertirse en amas de casa; no estaba en contra de que estudiaran además otros contenidos «para que pueda llegar a ser una compañera inteligente para su esposo y sus hijos». [N. de E.]

lo más probable es que resultara más sencillo tragar la permisividad sexual asociada con la maternidad que con la simple agresividad feminista. Ciertamente, como en otras músicas más convencionales, las mujeres han logrado tener cierta presencia como cantantes hippies, y esto debido presumiblemente a la singularidad única de la voz femenina. Dicho esto, las imágenes accesibles parecen ser muy limitadas; las pocas mujeres que han logrado ingresar en esta esfera generalmente encajan con la imagen gentil/lírica/introspectiva de, digamos, Jony Mitchel, o bien con la imagen agresiva/marimacho/borracha asociada a Janis Joplin o Maggie Bell.

En cualquier caso, sería errar el rumbo no percatarse del espacio que la cultura *underground* proporcionó a ocupaciones y estilos de vida alternativos en los que las mujeres han figurado notoriamente. *Spare Rib,*[5] como publicación alternativa, puede ser citada en este contexto y Caroline Coon de *Release* fue una de las muchas mujeres que trabajaban en los centros de información/ayuda/relación que florecieron como parte de la contra-cultura.[6]

¿Tienen las chicas modos alternativos de organización para su vida cultural?

Parte de lo que se ha señalado puede llevarnos a la conclusión de que la mayoría de las chicas encuentra estrategias alternativas a las subculturas de los chicos. Tal vez, lo que entonces importa no es la presencia o la ausencia de las chicas en las subculturas masculinas, sino los modos complementarios en los que las chicas actúan entre sí y con otros para formar por sí mismas culturas distintivas. Una de las formas más significativas de subcultura alternativa femenina es la cultura de las teenybopper.[7] Aunque

---

5 Revista feminista de la Segunda Ola, publicada de 1972 a 1993. Algunos kioscos y tiendas de prensa se negaron a distribuir su primer número, por ejemplo la famosa cadena W H Smith; vendía unos 20.000 ejemplares al mes pero circulaba mucho más en grupos y redes de mujeres. [N. de E.]

6 Caroline Coon es una artista, periodista y activista inglesa. En 1967 fundó, junto a Rufus Harris, *Release*, una organización para proporcionar asesoría y representación legal a jóvenes acusados de posesión de drogas. Coon participaría también en la escena punk londinense de los años setenta. [N. de E.]

7 Una teenybopper es una adolescente que sigue las tendencias musicales, culturales y de la moda del momento. Parece que fue una expresión creada por publicistas en la década de los cincuenta que en los sesenta y setenta se desarrolló como subcultura. [N. de E.]

no es de ningún modo un fenómeno nuevo (la relación chica/ídolo pop ha existido los últimos veinte años), se trata de una de las formas subculturales más «fabricada», casi completamente empaquetada. Toda la historia del pop es una prueba de esto, pero lo que es característico del síndrome teenybopper de los años setenta es que estaba expresamente dirigido a un mercado muy joven, por ejemplo, a chicas de entre diez y quince años, demasiado jóvenes para haber escuchado a los Beatles y que ciertamente no enganchaban con el nuevo rock heavy (E.L.P, Yes, Led Zeppelin o Deep Purple) que sus hermanos y hermanas mayores escuchaban tan ávidamente. El atractivo de este mercado con su potencial de rápidos relevos (esta semana Mark Bolan, David Cassidy la siguiente) ofrecía a maltrechas compañías de cine, radio y televisión estadounidenses la oportunidad de levantar sus beneficios, Screengems y MGM en particular.

Incluso en relación con una red tan comercial, podemos encontrar varios procesos de negociación en marcha entre las propias chicas.

1. La cultura teenybopper se puede desarrollar fácilmente en el hogar, entre chicas de diez a quince años, ya que solo requiere un dormitorio, un reproductor de discos y permiso para invitar a amigas. Esta situación, sin embargo, puede ofrecer a las chicas la oportunidad de tomar parte en un ritual cuasi-sexual (es importante recordar que las chicas no tienen acceso a los rituales masturbatorios comunes entre los chicos); ofrece también una oportunidad para manifestaciones tanto públicas como privadas: la habitación llena de pósters o el concierto de rock.

2. La cultura teenybopper es lo suficientemente flexible como para permitir que cualquiera se una; no operan reglas de exclusión o pruebas para el ingreso, lo que la diferencia del ambiente colegial, donde la participación en ciertas actividades demanda cierto grado de competencia y dinero.

3. No hay riesgo de humillación o degradación personal, de ser excluida o sufrir una expulsión. Algunas de las teenyboppers con las que hablamos mostraban una notable conciencia del hecho de que los chicos solo piensan en «una cosa» y de que las chicas tienen muchas papeletas que perder en ese juego. La participación en la cultura teenybopper puede entenderse en este sentido como un refugio

contra la posibilidad de ser etiquetadas sexualmente, pero también como un modo de desarrollar un alto grado de autosuficiencia dentro de un grupo de chicas: «Lo pasamos genial entre nosotras».

4. La obsesión con estrellas específicas, Donny Osmond, etc., puede ser vista como una reacción significativa contra las estructuras autoritarias y discriminatorias que controlan las vidas de las chicas en el colegio. Esto es, la «obsesión» puede ser un modo de alienar al maestro, y, si es compartida, puede ofrecer una solidaridad defensiva, especialmente para aquellas que se consideran a sí mismas como fracasadas escolares.

Aunque ciertamente puede haber elementos en la cultura teenybopper que permiten a las chicas negociar espacios por sí mismas, también debe destacarse que las relaciones inventadas y supuestamente recíprocas entre las chicas y sus ídolos están teñidas de elementos fantasiosos (como el desplazamiento) y, hasta cierto grado, de desexualización de lo que patentemente son iconos comerciales y sexualizados del mercado teenybopper. A este respecto, la fantasía y la fetichización, presentes en todo momento, aunque en grados diferentes, en la vinculación (ya sea de chicas o de chicos) con las imágenes emblemáticas de la cultura pop comercial, alcanzan de forma particular un alto nivel de importancia y potencia. No caben muchas dudas de que la existencia del tipo de relación fantasiosa que caracteriza esta subcultura se basa en una mujer «adoradora», subordinada, que contempla al hombre en su pedestal. La cultura también tiende a anticipar las futuras relaciones «reales» y, tal y como está articulada en relatos y revistas, genera esperanzas en las chicas en torno al amor y a una versión idealizada del matrimonio al final. A través de todo el espectro teenybopper, esta dialéctica está, por decirlo así, muy bien ajustada. El espacio pequeño y altamente comercializado del que disponen las chicas de diez a quince años para crear áreas personales y autónomas, parece que se les ofrece solo con la conciencia de que estas estrategias representan una subordinación general en el futuro (y en el presente).

Conclusión

En este texto, hemos intentado alejarnos del fenómeno subcultural de grupo, en tanto, según nuestra perspectiva, el grupo subcultural puede no ser el mejor lugar para encontrar el desarrollo de rituales, respuestas y negociaciones equivalentes. Creemos que, cuando se incluye la dimensión sexual en el estudio de las subculturas juveniles, vemos que las chicas negocian un espacio diferente y ofrecen un tipo de resistencia distinta a lo que puede entenderse, al menos en parte, como su subordinación sexual. Por lo tanto, aunque puede ser que la cultura juvenil femenina corresponda, en sus formas si no en sus actividades, a agrupamientos masculinos no subculturales, grupos de cinco a diez chicos que «andan juntos», estamos de acuerdo con Jules Henry, quien, al describir la experiencia de adolescentes norteamericanas, señalaba que:

> A medida que se acercan a la adolescencia, las chicas no necesitan grupos; de hecho, para muchas de las cosas que hacen, ser más de dos es un obstáculo. Los muchachos andan en bandas; las chicas raramente se juntan más de cuatro, mientras que para los chicos un grupo de menos de cuatro es casi inusual. Los chicos son dependientes de la solidaridad masculina con un grupo relativamente grande. En los grupos de chicos el énfasis es la unidad masculina; en las camarillas de chicas el propósito es dejar fuera a otras chicas. (1963)

A partir de nuestras investigaciones preliminares, debemos agregar que la cultura de las chicas está tan bien aislada que opera excluyendo de forma efectiva no solo a otras chicas «indeseables», sino también a chicos, adultos, maestros e investigadores.[8]

---

8 Las chicas con las que hablamos en el Birmingham Youth Centre constantemente hacían bromas entre ellas con el único objetivo de confundir y engañar al investigador, que había invadido su territorio y les preguntaba cuestiones personales, o cuya presencia semanal en la discoteca les ofendía. Por ejemplo, un grupo de tres chicas de catorce años nos explicaron que la cuarta miembro de su grupo tenía genitales masculinos; la «broma» duró unos 10 minutos con una seriedad que casi nos convenció hasta que una chica dijo que «Dickie» procedía de Middlesex [juego de palabras con *dick*/pene y el condado de Middlesex]. Las chicas estallaron en risas y la entrevista se detuvo.

16. Una nota sobre la marginalidad

Rachel Powell y John Clarke

El artículo previo ha dejado claro que el análisis de las formas de participación (o no participación) de las chicas en las subculturas plantea ciertas cuestiones teóricas importantes que aún no han sido contestadas adecuadamente. En estas líneas queremos centrarnos en un concepto que, creemos, es empleado incluso por aquellos analistas que intentan dar una explicación simétrica de la situación de las jóvenes. Ese concepto (usado de forma implícita y desarticulada) lo describiremos tentativamente como *marginalidad*. Marginalidad en las construcciones teóricas empleadas, de forma cuasi-analítica, así como en las percepciones de la «realidad». En el primer caso, es como si la totalidad social, y la actividad subcultural dentro de ella, pudiera ser explicada en términos de lo que los varones hacen y, *a continuación,* se explican las actividades de las chicas a través de una más amplia y sutil subdivisión de categorías. En el caso perceptual, las actividades *reales* de las mujeres son entendidas bajo el mismo nexo estructural-cultural que las de los hombres, pero su participación es percibida como periférica respecto a las tensiones, los conflictos y las negociaciones principales que componen una situación de clase específica. Creemos que este modelo (en el caso de ser lo suficientemente sustancial como para ser llamado un modelo) es inadecuado.

Gráficamente, se puede sugerir una serie de círculos concéntricos: cuanto más lejos del círculo, más marginales son sus habitantes para el núcleo de la cultura dominante, a saber, el mundo de la clase media masculina adulta. De este modo:

Diagrama A

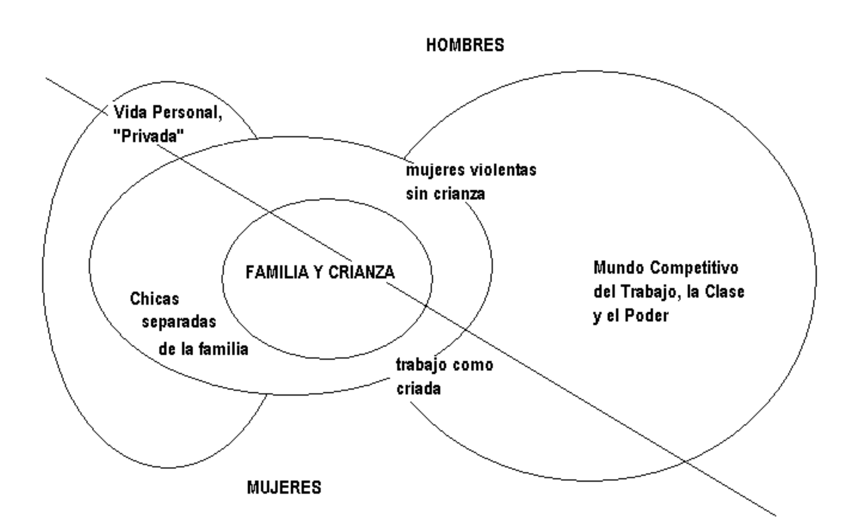
Marginalidad total
Subculturas
Culturas opositora/negociadas
Cultura Dominante
hombre adulto de clase media
hombre adulto de clase trabajadora
hombre joven de clase trabajadora
mujer joven de clase trabajadora

El diagrama está esquematizado y seleccionado en relación con la cuestión teórica: la actividad de las chicas potencialmente desviadas. Es como intentar elaborar un modelo de la sociedad completa a partir de un estudio de los skinheads, sus deficiencias se vuelven más visibles si nos preguntamos dónde deberían ir *las demás* mujeres. Por ejemplo, ¿son las mujeres adultas de clase media menos marginales que los hombres adultos de clase trabajadora? Una pregunta de ese tipo no tiene una respuesta satisfactoria única, pero sí mengua la validez de tal modelo. El modelo tiene cierto poder descriptivo que deriva de las suposiciones sobre la *centralidad* y el *carácter privado* de la familia y sobre la familia concebida como la *esfera propia* de las mujeres.

A partir de estos supuestos, no surge el problema de dónde situar a *las demás mujeres*: sabemos dónde están, no están *allí*, son absorbidas por la privatizada y socialmente invisible vida familiar. Se mantienen fuera del mundo del poder, la competencia y el conflicto y,

consecuentemente, solo las chicas que están *fuera* de la familia (y, más recientemente, chicas y mujeres «violentas») entran en esa escena de desafío y control. Esa ubicación ideológica de las mujeres puede corresponder con este diagrama.

Diagrama B

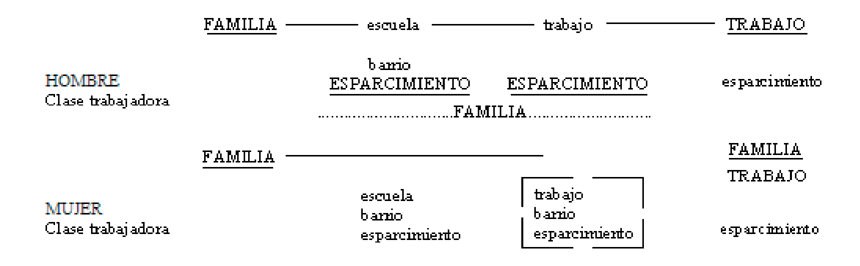


Desde el punto de vista de la cultura dominante, aquí hay en efecto un problema en relación con la marginalidad: la problemática específica de una formación particular de ideología y control. Desde este punto de vista, el «problema de las mujeres» puede ser formulado así: *¿cómo manejar el «peligroso pasaje» de las chicas jóvenes desde el cuidado parental (fuera de la familia) hacia un rol maternal (de vuelta a una nueva familia)?*

Argumentaremos que este enfoque sobre un problema de control nos conduce a pensar el problema de la marginalidad de una manera muy diferente: mirar el problema identificando un potencial «vínculo débil» en la reproducción de las relaciones sociales nos lleva a mirar las relaciones de las chicas con las estructuras institucionales más importantes diseñadas para hacer efectiva esa transición. Esto permite la posibilidad *real* de un análisis simétrico, al analizar las relaciones

diferenciales de chicos y chicas en la *misma* serie de instituciones prominentes. Por diferencial entendemos un reconocimiento de la importancia y el poder relativos de cada institución en relación con chicos o chicas a lo largo de este pasaje. Hemos señalado anteriormente, en este mismo volumen, que las subculturas (masculinas) habitan los puntos débiles del camino entre el hogar / la escuela y el empleo. Un análisis simétrico respecto de las chicas nos conduce a la naturaleza de esa transición (a la pregunta de si las chicas se ubican en la misma relación de marginalidad que los chicos con esas instituciones) y a las formas posibles de habitar dicho pasaje. Como punto de partida debemos (sobre) esquematizar los dos pasajes como sigue:

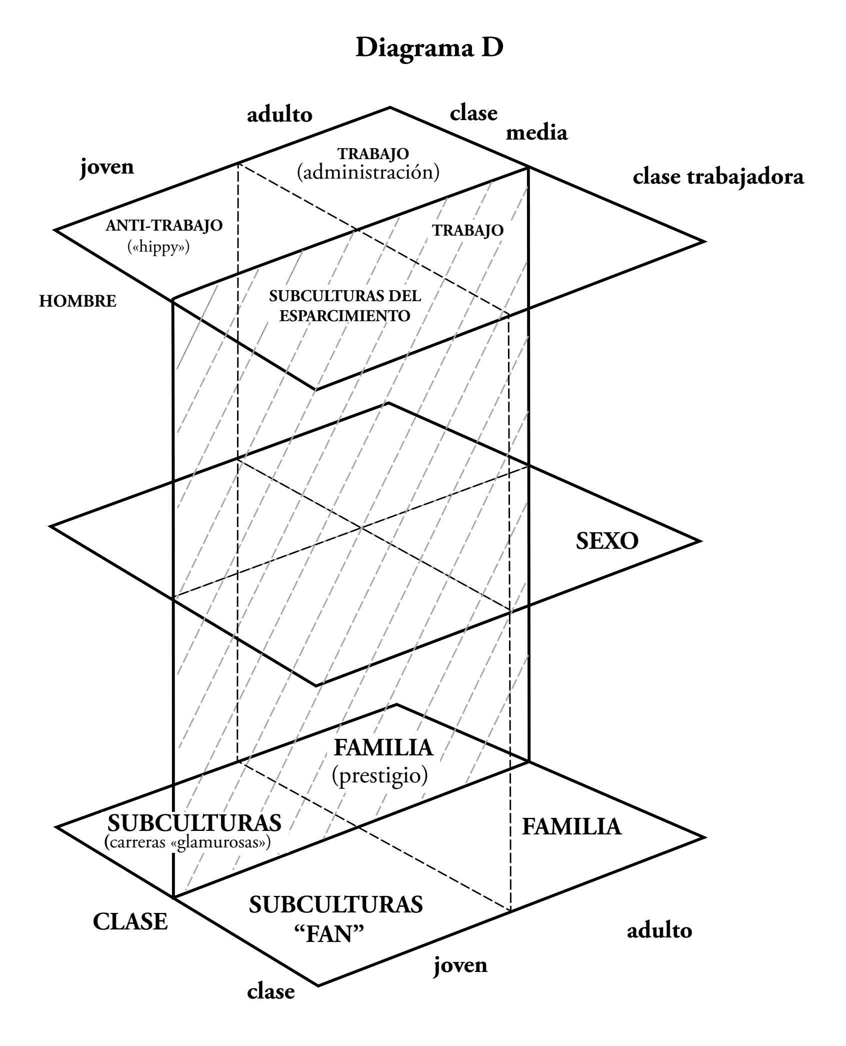
Diagrama C



Nuestro argumento es, entonces, que las mujeres no habitan una parte separada e invisible de la formación social, sino que están involucradas exactamente en las *mismas* estructuras institucionales que los hombres, pero en relaciones diferentes. Es la división ideológica dominante entre hogar y trabajo la que estructura la invisibilidad de las mujeres y no su ausencia *real* del mundo del trabajo. Su identificación únicamente con el mundo «privatizado» de la familia ha enmascarado, en primer lugar, la disminución histórica (no natural y por mucho tiempo muy desigual) del trabajo del hogar y, en segundo lugar, la continua presencia de mujeres trabajadoras (además de enmascarar la presencia del hombre en el hogar). Hombres y mujeres no habitan dos mundos separados empíricamente, sino que pasan a través de las mismas instituciones con relaciones y trayectorias diferentes.

Podríamos, toscamente, generar un diagrama de estructura entrelazada como el Diagrama D.

Diagrama D



Finalmente, nos gustaría esbozar de forma tentativa algunas de las formas en las que las chicas pueden habitar la transición hacia la «madurez», junto con algunas observaciones sobre sus consecuencias para la

reproducción de los roles femeninos. Para la chica de clase trabajadora, un repertorio rudimentario de estas formas (no exhaustivo ni en relación con una elección consciente) puede ser el siguiente:

«Madrecita»	«Cultura de la habitación»	«Prometidas»	«Grupos» de discoteca	«Mujer profesional»	«Guarras» «Putitas»

Estas formas (probablemente hasta la de «mujer profesional», cuya trayectoria puede ser vista como una acomodación dentro de la antítesis familia/no familia, pero sobre cuyas actividades de ocio no podemos decir nada aquí) giran todas alrededor de definiciones particulares de la *feminidad*: implican tanto las relaciones sexuales *reales* (como en el caso de las «prometidas») como las potenciales/imaginadas; su heterogeneidad muestra las distintas formas de la sexualidad y la subordinación femenina, incluso donde no hay empíricamente presente ningún hombre. Podrían romper la concepción familiar dominante de la sexualidad (por ejemplo, las «putitas»), pero, incluso haciéndolo, refuerzan otra concepción de las relaciones sexuales hacia el hombre y reproducen la subordinación. Involucran la aceptación de, o la negociación con, el componente fundamental de su propia identidad. Negociaciones que involucran la exploración de las contradicciones en la definición de la sexualidad femenina. La más ampliamente publicitada de estas formas presenta especialmente estas tensiones ideológicas de manera clara: las teenybopper [véase el capítulo anterior] en relación con el sexo-en-tensión-con-la-minoría de edad (¿*cuándo* es apropiado el sexo?); las fans en relación con el sexo-en-tensión-con-la-distancia (¿*dónde* está el sexo, en la cabeza o en el cuerpo?); o las groupies de sexo-en-tensión-con-la-familia (¿*para qué* sirve el sexo?).

Pero las chicas, *además*, están ideológicamente motivadas a ver su identidad sexual como un camino de movilidad social, tanto si es definida (como es lo normal para los chicos) como un pasaje a través de las fronteras de clase o como un pasaje temprano en el estatus de la madurez, volviéndose madre de una familia «propia». Si el Diagrama D sugiere que, para los jóvenes de *clase media*, las fronteras de edad pueden ser vistas como relativamente permeables, para las *chicas* de clase

trabajadora pueden tener lugar otras formas de permeabilidad (semi-fantaseadas, ciertamente, pero también posibles en algún grado). Esto es, en contraste con la experiencia de los chicos de clase trabajadora, la actividad de esparcimiento de las chicas puede ofrecer en sí un elemento de «carrera». Algunas formas de pasaje, a través de estas fronteras entrelazadas, minimizan claramente este elemento como las transiciones en el territorio de los jóvenes de clase trabajadora, como sucede con ciertas chicas skinheads rudas o algunas chicas mod duras. Otras, sin embargo, involucran transiciones hacia el territorio de los jóvenes de *clase media*, como ciertas chicas hippies de clase trabajadora o algunas «estrellas» mods de éxito que muestran una gran expectativa de «carrera». Hacer lo normal y ser «chicas de hogar» (cruzando los límites de la edad en un matrimonio y una maternidad temprana, en el territorio *adulto* de la clase trabajadora) ofrece la carrera más reconocida de todas.

Estas notas, por supuesto, se tornan esquemáticas. Lo que necesitamos ahora son estudios etnográficos detallados para ver si nuestro modelo funciona.

17. Las políticas de la cultura juvenil

Paul Corrigan y Simon Firth

Cuando nos ocupamos de las implicaciones *políticas* de la cultura juvenil, debemos empezar por subrayar que nuestras aseveraciones son tentativas y, en cierto sentido, negativas, cuando sugerimos de una crítica a las conclusiones y asunciones de la mayoría de los estudios existentes sobre la juventud británica. Nuestro análisis continuará con lo delineado por Phil Cohen (1972) al poner en contexto la subcultura juvenil en un marco de clase; nuestro interés recae en la política de la *cultura juvenil de clase trabajadora,*[1] pero nuestra estrategia es algo diferente de la suya: lo que queremos sugerir es que los errores en los que caen los analistas de la juventud en particular están relacionados con los que cometen los analistas de la clase trabajadora británica en general: en otras palabras, una comprensión de las implicaciones políticas de la cultura juvenil de la clase trabajadora debe basarse en entender la cultura de la clase trabajadora en su conjunto.

La literatura existente sobre la cultura de la clase trabajadora británica (sea la literatura de la sociología académica o de marxistas activos) está unida por un hilo común: la noción de incorporación ideológica. Cualesquiera que sean las diferencias en su lenguaje, la lógica de los teóricos de derecha o de izquierda es remarcablemente similar: el problema (la clase trabajadora británica es políticamente no revolucionaria/

[1] El análisis político de la cultura juvenil ha sido confundido con el desarrollo, desde mediados de los años sesenta, de la «contracultura» de la juventud burguesa. Tanto estudiantes como hippies son objeto de un tipo de análisis que es inapropiado para los adolescentes de clase trabajadora (aun si la distinción entre un grupo y otro no es absoluta, como algunos escritores —por ejemplo, Graham Murdock— han sugerido); a este respecto no prestamos atención a, por ejemplo, Blackburn y Cockburn (1969) o Neville (1971). Hay mucho trabajo por hacer todavía sobre las relaciones entre los diversos grupos juveniles.

estática/pasiva); la razón (la cultura de la clase trabajadora tiene su raíz en valores no revolucionarios/estáticos/pasivos); y la explicación (la clase trabajadora ha sido ideológicamente incorporada, sus valores reflejan una profunda aceptación de la cultura burguesa). Este tipo de argumento puede encontrarse en diversos sociólogos (Marshall, 1963; Runciman, 1966; Goldthorpe *et al.*, 1969) así como en algunos marxistas (especialmente los escritores de *New Left Review*, siguiendo a Gramsci, 1971). Aun aquellos autores que han criticado parcialmente este acercamiento (Frank Parkin, 1971 y John Westergaard, 1974, por un lado, y Edward Thompson, 1965, por otro), no han sido capaces de explicitar sus cruciales reduccionismos. Apuntaremos dos en particular: primero, el argumento que iguala cultura con ideología pero no logra ubicar a la ideología en su contexto estructurado e *institucional*; segundo, el argumento que trata a la clase trabajadora como un receptor pasivo de esta cultura y no logra rastrear los procesos activos por los que se crea una cultura desde una *experiencia material*. Resumiendo, las políticas de la clase trabajadora son explicadas haciendo referencia a procesos intelectuales e ideales, procesos que, además, no involucran conflicto alguno.

El análisis de la cultura juvenil de la clase trabajadora descansa exactamente en el mismo tipo de simplificación, tal vez de manera no tan obvia. La sociología de la cultura juvenil ha sido en general la prerrogativa de teóricos de la conducta «desviada»; superficialmente se ha centrado así en aquellos jóvenes que parecen actuar *contra* los valores burgueses. Paradójicamente, sin embargo, las explicaciones para este comportamiento dependen de un argumento que acentúa la *aceptación* de los valores burgueses por parte de estos grupos: el «desvío» es resultado de una contradicción (para el desviado como *individuo*) entre estos valores y la posibilidad material de vivir de acuerdo con ellos; el acercamiento subcultural a la delincuencia, desde A. K. Cohen (1955), pasando por Cloward y Ohlin (1960), hasta David Downes (1966), es una teoría de la incorporación un tanto equivocada. Inclusive el cambio de énfasis de Stan Cohen (1973) (hacia el proceso en el cual la desviación es creada por el espectador) deja el punto básico intacto: la juventud «desviada» solo puede ser entendida en referencia a los valores burgueses. Para los sociólogos, la cultura juvenil solo tiene implicanciones políticas negativas: los delincuentes son chicos incorporados con problemas, los chicos normales son, supuestamente, chicos incorporados

sin problemas.[2] Hay poco desacuerdo con estas conclusiones por parte de los marxistas que, casi sin excepción, interpretan la experiencia diaria de los adolescentes de clase trabajadora como una total (y completamente satisfactoria) conversión de un potencial proletario en el modelo mismo del consumidor capitalista. Las mismas asunciones son hechas sobre la juventud y sobre la clase trabajadora como un todo: no hay un estudio sobre el contexto institucional en el cual la gente joven se confronta con la ideología burguesa; no hay estudio alguno sobre la manera en la que los jóvenes *crean* su cultura de acuerdo con su experiencia.

La conclusión que sacamos de la literatura existente sobre la cultura juvenil es que *nada* puede ser dicho sobre sus implicancias políticas porque su dimensión política no ha sido considerada en la discusión. Si las instituciones están excluidas del análisis, si no se presta ninguna atención al rol activo de la gente joven en su cultura, entonces no se puede decir *nada* acerca de las luchas concretas en las que los jóvenes pueden (o no) estar involucrados: la cultura joven es no-política porque así ha sido definida. De acuerdo con nuestro propio estudio sobre el tema,[3] surge una descripción del comportamiento y de las ideas, ciertamente no burguesas (incluso en el sentido de formarse por reacción a ciertos valores burgueses); el problema es cómo evaluar esta realidad políticamente, cómo desarrollar un acercamiento a la cultura juvenil en el cual la política sea el *centro* del análisis.

Otra vez tomamos nuestra guía en torno al problema más amplio sobre cómo analizar la cultura de la clase trabajadora como un todo. Si observamos esta cultura históricamente está claro que lo que estamos observando es la historia de una clase luchando por sobrevivir y por lidiar con diversas instituciones burguesas (el mercado, el lugar de trabajo, la educación, el sistema político, la ley, etc.). La cultura de la clase trabajadora no puede ser comprendida sin referencia a estas instituciones, pero tampoco puede ser entendida sin referencia a sus *luchas*: la clase trabajadora no ha sido (ni podría ser, dada su base material)

---

2 La bibliografía sociológica sobre la juventud de clase trabajadora no delincuente es escasa y tiende a focalizarse solamente en aspectos particulares de su vida (por ejemplo, la escuela o la transición de la escuela al trabajo, o el juego). El único intento de un análisis general en el que podemos pensar es Willmot (1969), un libro importante aunque no sea más que por su honesta conclusión: la cultura juvenil de la clase trabajadora «normal» no es burguesa.

3 Véase Corrigan (1979) o Frith (1976).

incorporada dócilmente, simplemente al nivel de las ideas. Siguiendo nuestra propia lectura de Gramsci (1971), creemos que la historia de la cultura de la clase trabajadora no puede ser comprendida sin referencia a la historia del Estado, a la historia de esas instituciones cuya función es reproducir y mantener las relaciones sociales del capitalismo, en parte, precisamente, para incorporar a la clase trabajadora ideológica e institucionalmente. El Estado tiene fuerzas materiales e ideológicas, la incorporación ha significado tanto la destrucción como la creación de instituciones, ha involucrado diversas luchas además de la que se da en el plano de las ideas. La *política* de la cultura de la clase trabajadora solo puede ser comprendida en referencia a *todas* las luchas en las que la clase trabajadora está envuelta. Esto se puede ilustrar mejor en referencia a la historia de la educación.

Educación: la clase trabajadora en una institución burguesa

> ¿Cuál es la naturaleza y la altura de la reja con la que está cercado el patio de juegos?
>
> Pregunta en el informe de los Inspectores de Escuelas de Su Majestad, 1840-1841.

Una mirada superficial al memorándum del Comité del Consejo para la Educación (y subsecuente Departamento de Educación) para 1840-1870 revela la manera en la que el Estado producía una compleja maquinaria para regular la educación de la clase trabajadora. A través de la inspección, la formación y la certificación de los maestros, el recorte de subsidios para las escuelas y demás, una particular definición de educación ganó ascendencia. Este proceso es definido en varios estudios, todos los cuales muestran el éxito de la burguesía en establecer su dominio sobre las estructuras educacionales (véase, por ejemplo, Johnson, 1970; Hurt, 1972; Frith, en preparación). Este proceso puede ser (y ha sido) visto de forma aislada, simplemente como el *crecimiento* de la educación estatal; pero lo que implicaba no era solo la imposición de la educación desde arriba, había además, igualmente, una lucha *contra* las formas de educación existentes, contra, en particular, las instituciones organizadas por la clase trabajadora para sí misma.

> La educación nacional no tenía que ver simplemente con proveer una educación elemental a una clase que de otra manera estaba desposeída intelectual y moralmente: antes bien, se trataba de proveer una *forma* particular de educación a una clase que tenía disponibles (aunque asistemáticamente) formas alternativas de aprendizaje. (Frith, 1977)

El crecimiento de la educación estatal no era simplemente el crecimiento de su *intervención* en las vidas de la clase trabajadora; era un proceso complejo que incluía a su vez la *destrucción* de sus instituciones. Los medios alternativos de educación eran vistos como antitéticos respecto de las necesidades para el desarrollo de una sociedad capitalista. Por ejemplo:

> La educación en la escuela Zion difería de maneras significativas de los procesos nacionales que estaban siendo desarrollados en ese momento en las escuelas nacionales de Leeds. No era distinto según la edad (chicos y adultos iban juntos a la escuela de los domingos y de la tarde, a la biblioteca y a los salones de lectura). No requería presencia a tiempo completo (era una educación diseñada para gente con empleo a tiempo completo). No había currículo obligatorio, sino una variedad de actividades y contenidos educativos (enseñanza de las tres «R» [lectura, escritura y aritmética], aprendizaje colectivo, instrucción religiosa, lectura de periódicos, etc.). Y, en cualquier caso, la educación provista por la escuela Zion no estaba relacionada solo con el maestro; el acento en el aprendizaje colectivo, la progresión natural de los alumnos de más edad a maestros jóvenes… borraban tales distinciones... (Ibídem)

Los Inspectores Estatales de Escuelas se encontraban frecuentemente con tal currículum y organización (de hecho, *experiencias* educacionales) basadas en la comunidad:

> Los mineros tienden, en general, a preferir mandar a sus hijos al viejo tipo de escuelas diurnas mantenidas por miembros de su propia clase [...] pocos de los maestros parecían realmente cualificados para enseñar, a su propio modo, todo lo que pretendían: lectura, escritura, aritmética; la mayoría de ellos son, como se podía prever, hombres muy humildes. Los libros que usan son aquellos que los padres eligieron enviar. Consecuentemente, no puede haber cursos

> regulares de instrucción sobre nada. *La Biblia* o *El testamento* son leídos, pero se explican poco. A cada niño se le enseña el Catecismo que lleva consigo. (Tremenheere, 1844)

Uno puede ver el horror en la descripción de este inspector: tal educación era la anarquía: ¡Los libros que *ellos* elegían leer! ¡No hay maestros adecuados! ¡No hay organización! ¡No hay estructura moral!

> En todo lo relacionado con el conocimiento de su mundo circundante, los trabajos de la sociedad, los muchos problemas económicos y sociales que irrumpen diariamente en el trabajador, la mente de la juventud en crecimiento era librada a su propia dirección, apta de esa manera a tomar los hechos y principios como dictara la suerte. Generalmente yerran y perseveran en el mismo error en tanto quieren que el conocimiento les permita ver dónde se han equivocado. (Ibídem)

A pesar de tales críticas, estas instituciones indudablemente proporcionaban una «educación» de la misma manera que las escuelas nacionales financiadas por el Estado proveían la suya. La cuestión es que estas dos formas de *institución* eran opuestas, una con el poder del Estado detrás de ella, la otra con presiones particulares, locales, de su comunidad. Desde mediados del siglo XIX en adelante, el poder del Estado fue usado para crear las estructuras que proporcionaron una definición burguesa de la educación y para destruir y desacreditar las alternativas; *este* fue el proceso mediante el cual los corazones y las mentes de la clase trabajadora fueron «capturados por» la ideología burguesa, a través de los cuales la clase fue *incorporada*.

Muchos marxistas leyeron tal historia con un suspiro: la dominación burguesa está establecida, la clase trabajadora no tiene el poder para resistir con sus propias instituciones o para recrearlas; dada la ausencia de estas instituciones, los trabajadores se convierten, inevitablemente, en participantes de la versión burguesa de la educación (van a escuelas burguesas, aprenden hechos y teorías burgueses, aceptan los valores burgueses). Pero hay una asunción injustificada en este argumento, lo que la historia de la educación describe es un proceso de

incorporación *institucional*. Obviamente, este proceso involucra una lucha ideológica, una pelea en términos institucionales: un tipo de *experiencia* educacional fue reemplazado por otro. Ciertamente, la clase trabajadora quedó inmersa en la educación burguesa, la autoeducación local del siglo XIX puede ser vista como el fútil gesto final de la lucha de la clase trabajadora británica contra su incorporación;[4] es verdad que la cultura de la clase trabajadora debe ahora dar cuenta de esta experiencia «burguesamente determinada», pero «dar cuenta» de una institución no necesariamente implica *aceptarla*. Para remarcar la cuestión de otra manera: la incorporación institucional (que ha constituido la experiencia de la clase trabajadora británica durante los últimos 150 años) no es *necesariamente* incorporación ideológica, y nuestra objeción al análisis de la cultura de la clase trabajadora (de derecha e izquierda) es que no tiene en cuenta esta distinción. Estos análisis leen la historia de las instituciones como una evidencia *directa* de la historia de la cultura, esconden la complejidad real de esta relación; sus conclusiones políticas son, por lo tanto, cuestionables.

Las dificultades para un análisis correcto a este respecto aparecen claramente cuando la experiencia educacional se vuelve parte de la cultura juvenil. ¿Cómo podemos dar cuenta *políticamente* de los chicos estudiantes de clase trabajadora? Ellos van a escuelas burguesas, sus ideas sobre lo que es la educación, para qué sirve y cómo debería estar organizada *son* ideas incorporadas en sus escuelas, no hay instituciones

---

4 Este comentario más bien críptico es una referencia a una cuestión que surge en el debate Thompson/Anderson. Muchas de las evidencias que Thompson utiliza en su relato de la *formación* [*making*] de la clase trabajadora inglesa son de hecho pruebas de una fuerza de trabajo que lucha para *no* volverse proletariado (disciplinado, atado al mercado, subordinado al poder laboral). Esta (heroica) lucha ciertamente alimentó la cultura que el proletariado inglés desarrolló posteriormente, pero es importante subrayar que esta clase trabajadora no se *creó a sí misma*, fue *hecha* (para utilizar la importante palabra de Thompson) por la lucha entre las demandas capitalistas y la respuesta de los trabajadores a estas demandas. En el debate Thompson/NLR, los protagonistas frecuentemente toman posiciones que representan solo una faceta de la dialéctica (Thompson enfatiza la creación de los trabajadores, Anderson y Nairn enfatizan su dependencia de la burguesía). El historiador de la educación estaría cometiendo el mismo error si se moviera simplemente del énfasis del rol burgués en la educación al énfasis sobre la cooperación de los trabajadores. La lógica del capitalismo exigía que la fuerza de trabajo estuviera adecuadamente educada, pero el hecho de que la resistencia no triunfara (y fuera a este respecto fútil) no quiere decir que la lucha no fuera vitalmente importante para el posterior desarrollo de la cultura de la clase trabajadora. Las principales referencias para el debate Thompson/NLR son Thompson, 1963; Anderson, 1964; Nairn, 1964 a, b y c; Anderson, 1965 a; Thompson, 1965; Anderson, 1965 b; Poulantzas, 1966.

«educativas» alternativas de clase trabajadora, ni una noción de educación de resistencia como *educación* a secas. Y aun así, la evidencia demuestra que los chicos de la clase trabajadora, en mayor o menor medida, *sí resisten* en el sistema escolar —¿cómo explicar si no la sobrecogedora evidencia (que cualquier maestro puede confirmar) de que una escuela es un campo de batalla, donde las armas de los alumnos varían desde la apatía a través de la indisciplina al absentismo directo? Y en esta batalla la escuela siempre es (precisamente en términos de ideología) la perdedora. Cada uso de poder represivo y formal refuerza la experiencia de la clase trabajadora de la educación como *imposición* (y no como una gran-cosa-que-extenderá-mis-horizontes-y-me-hará-una-buena-persona); cada experiencia (constante) de fracaso confirma la realidad de que «en este lugar no hay nada para mí» (Corrigan, en preparación).

Lo irónico de esta situación (algo que la mayoría de los analistas no logran ver) es que la resistencia ideológica de los chicos a la educación burguesa (su rechazo a un conjunto de normas y valores) ocurre en el contexto de, y como resultado de, su incorporación a las instituciones burguesas.[5] La cuestión, de hecho, es obvia: la *experiencia* de la clase trabajadora, aun la de las instituciones burguesas, no es una experiencia burguesa; la situación de la clase trabajadora, aun con y entre instituciones burguesas, no es una situación burguesa; esta es la realidad del conflicto de clase (en cada esfera de la vida) que parece haberse esfumado de los análisis funcionalistas. Para resumir esta discusión con referencia a la cultura juvenil (muchos otros interrogantes pueden formularse acerca de la educación pero no podemos discutirlos aquí): la cultura juvenil debe ser entendida como una respuesta a los problemas enmarcados en instituciones burguesas, pero esa respuesta proviene de una experiencia de *clase trabajadora*. El problema es ver aquí en qué sentido «respuesta» equivale a «resistencia» y bajo qué circunstancias esa resistencia tiene implicaciones políticas.

---

5 La visible contradicción de esta situación se refleja en el confuso y vago estado del pensamiento político de izquierdas sobre la educación. Por un lado, tenemos a los partidos políticos organizados de la clase trabajadora, marxistas y no marxistas, que han *liderado* durante los últimos cien años las movilizaciones para aumentar la educación estatal que todos los días sus hijos resisten; por otro, la izquierda menos organizada, centrada en los chicos y de inspiración libertaria, que trata a las escuelas como directamente represivas, el absentismo como práctica revolucionaria y busca liberar a los chicos de la clase trabajadora de la educación (cfr. con el debate sobre desescolarización).

Actualmente, no tenemos conocimientos en los que basar respuestas claras a preguntas de este tipo; queremos concluir sugiriendo algunas líneas posibles para las investigaciones que se deben realizar. Primero, entonces, el análisis político de la cultura joven debe focalizarse en la cuestión de la «clase trabajadora» por encima de «joven» (de la misma manera en la que las políticas educativas deben centrarse en factores de clase y no solo en las relaciones en el aula). Esto no implica negar que los jóvenes están en una situación «especial» (en gran parte debido a su relativa —y solo relativa— libertad respecto de la familia y otros deberes ocupacionales), pero *enfatizar* esto hace imposible el análisis político. Para comenzar, se exageran las diferencias entre la cultura juvenil y su contexto de clase a expensas de las continuidades. El concepto de «brecha generacional» (derivado de teorías sobre la juventud de clase media) es inapropiado e incorrecto para los adolescentes de clase trabajadora; aun si están inmersos en diferentes instituciones provenientes de sus padres (la escuela, etc.), la evidencia muestra que su respuesta se basa en *valores* similares: si los adolescentes actúan de manera «no adulta», la respuesta adulta sigue siendo tolerancia e incentivos: «los chicos son chicos», «pásalo bien mientras puedas», «ojalá yo tuviera tus oportunidades».[6] Centrarse en la juventud de la cultura juvenil es hacerlo sobre las características psicológicas de la gente joven (su adolescencia, sexualidad incipiente, dudas individuales, etc.) a expensas de sus características sociológicas, su situación en la estructura de las relaciones sociales del capitalismo.

Los jóvenes de la clase trabajadora son, en términos sociológicos, una fuerza de trabajo real y potencial, y es esto (y no su juventud) lo que determina su situación social y estructura sus relaciones institucionales (y es esto lo que unifica sus diversas experiencias, los une con sus mayores y da a su cultura su potencial político). Nuestra segunda regla para investigadores es que todas las instituciones relevantes deben estar *conectadas* en el análisis sociológico, tal y como lo están en la experiencia de la clase trabajadora. La realidad del mundo adolescente es una combinación de familia, escuela, aprendizaje, policía, trabajo, juzgados, discotecas, trabajadores sociales, comercio y medios masivos,

[6] En una encuesta-cuestionario para chicos de quince-dieciséis años en Keighley (Yorks) en 1972, descubrí que la mayoría de estos chicos de clase trabajadora (a diferencia de sus coetáneos de clase media) no comprendían las nociones de cultura juvenil o brecha generacional, no se pensaban a sí mismos como diferentes, en ningún aspecto, de sus padres (Simon Frith).

y es esta *combinación* a lo que responde la cultura juvenil: deberíamos desistir de aislar la cultura juvenil con respecto solo del ocio comercial *o* la escuela *o* la ley. No es casualidad que los componentes institucionales de la cultura juvenil coincidan con la lista althusseriana de aparatos del Estado (Althusser, 1971). La experiencia de la gente joven es precisamente la experiencia del intento del Estado (más destemplado que para sus mayores debido a que su posición es aún menos segura) de asegurar su contribución a la reproducción del capitalismo. Es en este contexto en el que la noción de resistencia se vuelve posible: la pregunta no es si los chicos de la clase trabajadora pueden permanecer independientes de las instituciones burguesas (no pueden), sino cuál es la naturaleza de su «dependencia», cuáles son sus efectos en relación con instituciones particulares, por un lado, y sobre el proceso general de reproducción, por otro. La cuestión que queremos subrayar aquí es que es la misma «sobredeterminación» de la cultura juvenil (la misma intensidad y diversidad de ataques del Estado que reciben los jóvenes) lo que determina las posibilidades de resistencia; pensamos, por ejemplo, en la manera en la que los jóvenes pueden usar los símbolos de la cultura pop como fuente de poder colectivo en su lucha con las escuelas o la policía.

Y esto nos lleva a nuestra cuestión final (que podemos aplicar especialmente a los teóricos de izquierda). No hay duda de que los símbolos del ocio comercial (la música pop, la moda) tienen un rol crucial en la cultura juvenil[7] y que la izquierda ha respondido a esto con distintas variaciones sobre el tema de «la corrupción de los inocentes». Ya hemos sugerido que los jóvenes no son, en este sentido, inocentes (ya están integrados en la estructura institucional del capitalismo) y queremos ahora cuestionar la noción de corrupción. Ciertamente, los agentes de la cultura pop (compañías discográficas, revistas para adolescentes, tiendas de ropa, etc.) *explotan* a la gente joven (difícilmente este aspecto del capitalismo puede sorprender); la pregunta es hasta qué punto los *manipulan*. La fotografía que la izquierda ofrece es la de unos adolescentes consumidores enteramente pasivos, comprando, jugando, actuando como dicta el mercado, aceptando los valores que los medios corporizan, carentes de cualquier fuente autónoma de disfrute, creación o rebelión… para cuando han crecido, estos adolescentes

7 La importancia de la música pop, en particular, ha sido confirmada (y nunca analizada) por cada estudio sociológico sobre gente joven desde finales de los años cincuenta; la clásica descripción de Mark Abrams del adolescente como consumidor nunca ha sido revisada (1959).

corrompidos por lo pop son poco más que ovejas adormecidas[8]. Esta imagen, suficientemente vívida en las páginas de *Marxism Today*[9] se desvanece de algún modo ante la realidad del North End en West Ham o de un concierto de Slade. ¿Se comprende mejor realmente a estos exuberantes, orgullosos, beligerantes, *sólidos* chicos como puros consumidores? ¿Las criaturas descerebradas del mercado? Una vez más, la distinción que debe hacerse es entre incorporación institucional e ideológica: el hecho de que los jóvenes estén fuertemente involucrados en instituciones comerciales no significa que su respuesta esté determinada de manera simple; necesitamos saber mucho más sobre la reacción de la audiencia joven y su uso de los medios, no podemos basar nuestros argumentos solamente en la voluntad de los explotadores.

Para resumir nuestro argumento: cualquier juicio político sobre la cultura juvenil debe basarse en tratarla primero como una cultura de la *clase trabajadora*, en segundo lugar como una respuesta cultural a una *combinación* de instituciones, y en cualquier caso como una respuesta que es tan creativa como determinada. Nuestro propio, asistemático juicio es que aún si la cultura juvenil no es política en el sentido de ser parte de una lucha con conciencia de clase por el poder del Estado, sí proporciona una necesaria precondición para esa lucha. Dada la falta de poder estructural de los jóvenes de clase trabajadora y la cantidad de presión estatal que deben absorber, solo podemos maravillarnos ante la diversión y la fuerza de la cultura que soporta su supervivencia como grupo. Si la pregunta final es cómo construir sobre esa cultura, cómo organizarla, cómo transformar resistencia en rebelión, entonces esa pregunta nos saca del terreno de la cultura joven y nos coloca en el análisis de la política de la clase trabajadora en general.[10]

---

8 Esta visión del joven como participante pasivo de una cultura impuesta yace debajo de la teoría más sofisticada de la «amplificación del desvío»; cfr. el análisis de los mods de Stan Cohen (1973).

9 Para el más gráfico ejemplo de este acercamiento, véase la contribución de John Boyd al actual debate sobre cultura juvenil en *Marxism Today* (1973).

10 En este fragmento hemos (al igual que en cualquier otro escritor sobre cultura juvenil) ignorado a las mujeres; nuestra noción de «chico de la clase trabajadora» es masculina. No tenemos excusas salvo la ignorancia (sabemos muy poco acerca de la cultura de las adolescentes) y no queremos esconder los serios problemas políticos del sexismo de la clase trabajadora, joven y adulta.



Cuarta parte
Método

> Mods en una calle de Londres, década de 1960, Paul Townsed (CC BY-ND 2.0).

18. Investigación naturalista en subculturas y desviación

*Brian Roberts**

Aparte de los informes periodísticos, el estudio de las subculturas se ha desarrollado, principalmente, dentro del marco de la investigación sociológica más que, digamos, dentro de la historia social. Pero, por buenas y comprensibles razones, el estudio sociológico de las «subculturas desviadas» se ha ido «desviando» (como su materia de estudio) respecto de la sociología dominante. La tradición «imperante» en sociología es positivista. Apunta hacia una exhaustividad científica objetiva, donde «ciencia» no significa, como en Alemania, el estudio serio, riguroso y sistemático de un área o fenómeno, sino, más en concreto, un modo de indagación lo más cercano posible a lo que muchos científicos sociales mal informados creen que son los métodos de la «ciencias naturales». El hecho de que esta visión acerca de cómo funciona la ciencia esté anticuada y sea una concepción del siglo diecinueve más que del veinte no ha impedido que la sociología siga persiguiendo lo que parece ser su verdadera, aunque escurridiza, «última meta». La dependencia de la cuantificación, el uso del método analítico, la adopción de un punto de vista ahistórico, el registro de «causalidades objetivas»… es todo parte de esta profunda búsqueda filosófica, no hacia la verdad, sino hacia un tipo particular de certeza. La idea de que las sociedades son un «todo» de funcionamiento estructurado, integrado alrededor de un «sistema de valores centrales» con un orden social y moral único, ha formado parte también de esa búsqueda, aunque ha saltado a primera plana con una fuerza ideológica incontenible sobre todo en el periodo más reciente. Los métodos positivistas de investigación en sociedades concebidas como un «todo» de funcionamiento integrado encontraron, naturalmente, conflictos y «desviaciones» de las normas y del orden

social dominante; a este respecto, cabe destacar los intentos de Merton de conectar el campo con el estructural-funcionalismo (Merton, 1968: 175-248).

El estudio de la «desviación» ha estado asociado con una tradición y perspectiva sociológica un tanto diferente, más cercana en algunos aspectos a los métodos de investigación de la antropología etnográfica que a aquellos de la sociología positivista. En Estados Unidos, donde se ha producido un gran volumen de trabajo en subculturas, la perspectiva adoptada ha sido definida como «naturalismo» (véase Matza, 1969); y la práctica de investigación empleada ha sido, principalmente, aquella asociada con las variadas formas y estrategias de la «observación participante». El «naturalismo» fue impulsado por la Escuela de Chicago en las décadas de 1920 y 1930 (véase Faris, 1967); decayó en la década de los años cuarenta y a comienzos de los cincuenta, cuando Parsons y Merton dirigían el trabajo de campo, y se recuperó a finales de los años cincuenta y sesenta, en especial en las áreas de desviación, crimen y delincuencia.

En los términos más simples, y como su nombre indica, la Observación Participante (OP) es llevada a cabo cuando el sociólogo entra «al campo» para observar de primera mano «cómo funciona». Se retira periódicamente a su base de investigación para asentar sus observaciones y conversaciones y sacar conclusiones sobre la naturaleza del fenómeno que ha estado estudiando. Como reconocen George McCall y J. L. Simmons (1969: 1) la OP es una práctica similar en muchos aspectos a la de un sofisticado reportero; y, en efecto, la sociología de Chicago le debe mucho a las tradiciones periodísticas y de reportajes de investigación, ya que varios de los pioneros de Chicago (como Robert Park) habían sido periodistas (véase Faris, 1967). Esta práctica difiere en ciertos aspectos cruciales de las formas dominantes de la investigación sociológica y los que la practican suelen ser conscientes de estas diferencias. Gran parte del trabajo de la OP se ha inspirado en un linaje de escritores que incluye a Georg Simmel, Wilheim Dilthey, John Dewey y George Herbert Mead.[1] Todos eran humanistas liberales con amplios intereses en «las ciencias humanas» y proporcionaron una

1 Para Simmel, véase Wolff (1964); para Dilthey, véase Rickman (1961) y Habermas (1972: cap. 7 y 8); para Dewey, véase Mills (1966: parte IV); y para Mead, véase Strauss (1965).

alternativa, una tradición menos respetable que aquella inaugurada por Auguste Comte, Frederic le Play, Emile Durkheim, Beatrice y Sidney Webb y por la psicología social conductista, que generó la metodología positivista de la ciencia social establecida.[2] Pero la OP no se ha vuelto una alternativa completa al positivismo en la sociología. A menudo ha estado a la defensiva con respecto de la sociología dominante; otras veces, y en algunos aspectos, ocupa el mismo terreno de forma torpe. Una buena observación puede llevar a hipótesis explicativas pero no están sujetas a toda la disciplina del «control de variables» y de la «replicabilidad del diseño», la lógica del testeo de hipótesis o el trazo cuantitativo de las cadenas causales «objetivas», que demanda el método positivo. La OP jamás ha confrontado completamente al método positivo en sus propios términos. En su lugar, ha formado una especie de «subcultura» sociológica propia: un enclave más humanístico y «empático» dentro del campo dominante.

En la perspectiva naturalista, la investigación se vuelve no un estudio objetivo, sino un intercambio a través de un lenguaje compartido (no la variable-lengua «científica», véase Blumer, 1956) entre el observador y las personas con las que participa («los anfitriones»). Está basada en la psicología social interaccionista simbólica, que proviene en primer lugar de Mead (1943). Entiende que la acción siempre está formada por un dar y un recibir significados. La acción no es un comportamiento, sino «acción significante», un intercambio entre actores cargado de significado. La investigación de la OP naturalista está cerca también de la propuesta de los antropólogos sociales que entran en un mundo extraño e intentan (a través de la exploración, la observación y la participación) entender cómo funciona este mundo. Pero, mientras a menudo el antropólogo realmente es un extraño en el mundo de la cultura nativa, el «campo» en el que se embarca el etnógrafo de la OP moderna puede estar al alcance de la mano y ser «familiar» (o desconocido) como cualquier distrito de su propia ciudad. La asimilación de la OP a la «etnografía» cambia el foco desde la objetividad y la cuantificación hacia el «entendimiento empático» (entendimiento desde dentro, tomando la perspectiva del nativo) y el trabajo cualitativo. Pero la

2 Para Comte, véase Andreski, (1974: 137-198). Referencias y comentarios de otros contribuidores a la «tradición positivista», pueden encontrarse en Easthope (1974), que proporciona una bibliografía muy útil. Easthope manifiesta una simpatía considerable por los «positivistas», lo que da un sesgo limitado a su capítulo sobre OP e Historias de Vida.

práctica real de la OP refleja una continua pérdida de valentía ante las demandas del positivismo. De este modo, la OP rara vez se ha ejercido de una forma rigurosamente etnográfica y cualitativa. En la práctica no es un único método, sino un repertorio de métodos, que incluso utiliza técnicas de encuesta y estadística.[3] La mayoría de los observadores participantes respaldan la observación con otras técnicas, algo más «objetivas». La OP es una «mezcla o combinación de métodos y técnicas» (McCall y Simmons, 1969: 1) definida más por la escala y el carácter de su materia de estudio (sociedades primitivas, subculturas desviadas, organizaciones complejas, movimientos sociales, comunidades, pequeños grupos informales) que por sus métodos.

Los métodos positivistas distancian al investigador del objeto de indagación y sirven para neutralizar su impacto en el campo. La OP *explota* el intercambio entre el investigador y su campo: de alguna manera, mientras más cerca, mejor. El observador no solo debe familiarizarse lo suficiente como para ser capaz de reconstruir el campo tal y como lo ve y experimenta el «nativo»; debe, en algún grado, «experimentarlo» por sí mismo (en este sentido, la OP está por definición más cerca de la perspectiva de Weber de «significado subjetivo» que del mandato de Durkheim sobre «tratar los hechos sociales como cosas»; su énfasis en la «experimentación» y en la identificación comprensiva la hace, aunque no filosóficamente, fenomenológica). Pero la cercanía tiene su coste. ¿Cómo se puede describir y definir un campo sin tomar en cuenta el impacto de la «participación» del investigador en él (su «efecto Hawthorne», por llamarlo de alguna manera)?[4] ¿Cuáles son las

---

3 Siguiendo el ataque de Herbert Blumer a la metodología de medición (Blumer, 1954 y 1956), Howard S. Becker y Blanche Geer elogiaron la observación participante como el método que producía los informes más completos en relación con los eventos sociales para cualquier estudio sociológico (Becker y Geer, 1957). Fueron arrasados en una réplica razonada de Martin Trow, coautor de grandes encuestas sobre sindicalismo, votantes fascistas y escolares («Todo zapatero cree que el cuero es lo único que hay». Trow, 1957); se retractaron parcialmente dándole un lugar a los métodos de medición. Posteriormente, Becker desarrolló un procedimiento basado en las notas de observación de campo para medir el peso de las evidencias que apoyaban cierta hipótesis de OP como norma a la que llamó «cuasi-estadística». Véase Becker *et al.*, 1961: 43-45 (reimpreso en McCall y Simmons, 1969: 252-254).

4 El efecto Hawthorne recibe su nombre de la fábrica donde se llevó a cabo un estudio para determinar el aumento de productividad ante ciertos cambios en el medio ambiente laboral; se descubrió que fuera cual fuera el cambio, sí se producía un aumento pero por un corto periodo de tiempo. Existen diversas explicaciones de este hecho, algunas vinculadas al proceso mismo de investigación (los trabajadores son monitoreados, reciben mayor atención, etc.). [N. de E.]

reglas éticas que le permiten distinguir entre observación e intervención? ¿Cuáles son los peligros de que el investigador «se vuelva nativo»? ¿Y pueden los resultados de su cercanía (una descripción cualitativa completa) ir más allá de la descripción, al nivel de la «ciencia»? La OP coloca al investigador una pesada carga de tacto y tácticas: empatía sin identificación, entendimiento sin que le «tomen el pelo», buena comunicación sin compromiso. Curiosamente, el investigador participante, como su colega positivista, también tiene problemas con la «neutralidad» (aunque no son los mismos problemas que el positivismo tiene con la «neutralidad científica»). El naturalismo se ha asimilado al «extranjero» de Simmel: está *en* pero no es *de* la cultura (véase Wolf, 1964: 127).

Las ventajas de la OP residen en la calidad del conocimiento sobre el campo que indaga. Los investigadores llegan a conocer íntimamente su «campo» y también cómo transcurre el mundo real bajo su superficie. Recoge tanto la cultura «informal» como la formal. Está sensibilizado por los matices de la experiencia de los miembros nativos. Su enfoque es modelado por una afirmación *humanista* de la realidad y de la validez de otras vidas y experiencias además de la suya (una creencia humana en el *contacto* social). Una visión menos generosa sería pensar que el investigador es seducido por un apego romántico hacia «otras culturas». Esta trampa es a menudo tácticamente compensada mediante la adopción de un cierto estilo endurecido: el investigador participante es el hombre (y la imagen es característicamente masculina) que mira la «vida real» directa a los ojos, el «tipo que ha hecho el trabajo pesado», la persona que lo «ha visto todo». Quizá el hecho de que buena parte de la OP haya sido hecho en Chicago ha contribuido a esta imagen de «sabueso». Pero, como los lectores de Raymond Chandler sabrán, cada sabueso disimula, bajo su pistolera, un cálido y romántico corazón.

Chicago puede también explicar el hecho de que gran parte del trabajo de la OP haya sido realizado en el «lado oculto» de la vida de la ciudad, entre *marginados*: bohemios, desertores, vagabundos, delincuentes, desviados y criminales. El romanticismo del «marginado» se contagia. Y viceversa. La mirada comprensiva de Becker al «mundo» del músico de jazz debe mucho a que él comenzara su vida como pianista de jazz (Becker, 1963). Polsky fue un jugador veterano de billar antes de escribir su estudio sobre «el buscavidas de la sala de billar»

(Polsky, 1971) y podríamos continuar. Pero el escenario de Chicago es ciertamente una explicación demasiado simple y situacional. El hecho es que, cuando el investigador requiere situarse a sí mismo categóricamente en el lugar «del otro» y ver la vida desde esa posición, el método y la perspectiva de la OP lo equipa de forma óptima para entregar a la sociedad convencional [*over-ground*] las «buenas noticias» sobre la lógica subterránea, la vida y la visión de mundo de personas y grupos que miran la sociedad desde lo *underground.* El carácter *empático* de su enfoque lo ha hecho el aliado científico natural del «marginado», una especie de «excluido incluido».

La materia de estudio de la investigación naturalista puede ser exótica, pero el tratamiento suele ser de «sentido común». Aquello que los investigadores científicos ven como raro y desviado (desde el punto de vista del «sistema de valores comunes») no sorprende y escandaliza a los «naturalistas». No solo su práctica es «naturalista» (por ejemplo, ir a los ambientes naturales de la ciudad más descuidados por otros investigadores), sino que su práctica *naturaliza* lo extraño, lo estrambótico. Los mejores libros de esta tradición son tan fieles a la vida que describen lo que parecen ser meras «recreaciones» naturalistas de ella, hasta el punto de que a veces provocan la reacción de: «Lo que encontraste es lo que siempre hemos sabido. ¿Por qué molestarse en escribir un libro sobre ello?»; por supuesto, el naturalismo puro, tanto en la sociología como en el arte, es una ilusión. Lo que el investigador ve y entiende es un producto de *quién es*, de qué supuestos introduce a su estudio, qué pedazos selecciona como importantes para describir, cómo ingresa al campo, qué le sucede en sus «primeros días», si es lo suficientemente afortunado para encontrar o no un informante particularmente sensitivo y agudo, etc. Pero el ideal del naturalismo continúa siendo reflejar y describir fielmente una situación, sin distorsión o preconceptos, para alcanzar una fiel reflexión de un mundo social.

Recientemente ha habido un intento de formular el proceso de la OP más formalmente, con el fin de diseñar protocolos para la práctica, definir las reglas del «acto de investigación» o mostrar cómo la *grounded theory* [teoría basada en el análisis de datos] puede extraerse de un tratamiento comparativo entre etnografías (véase, por ejemplo, Glaser y Strauss, 1968; Denzin, 1970). Pero estas cuestiones de «nivel superior» no han alcanzado la necesaria tarea de hacer explícitos los

marcos y los supuestos de los investigadores o de ubicar descripciones y etnografías dentro de un contexto más amplio de teorías explicativas (de las cuales no todas, después de todo, tienen por qué ser positivistas). Existen, por supuesto, dificultades teóricas para construir un puente entre la etnografía totalmente descriptiva y las teorías de carácter estructural o funcionalista o histórico, como la antropología social, que lleva más tiempo en este juego y lo conoce muy bien. Pero, además, es preciso señalar que, además de no estar dispuesto a aceptar el marco ofrecido por la sociología dominante o a elaborar un marco alternativo, el naturalismo ha eludido algunas de las cuestiones básicas. Este desplazamiento, este paréntesis estratégico, es obvio incluso en algunos de los términos más comunes en la OP: por ejemplo, el «campo» (véase Geer, 1969) con su noción implícita de terreno con fronteras «naturales», un escenario bien definido (pero, ¿cómo el «campo» interactúa con las demás áreas, digamos, de la ciudad?). O «mundo», con su noción implícita de espacio existencial cerrado en sí mismo (pero, ¿qué ocurre cuando el «mundo» de la policía entra en contacto con el «mundo» del vagabundo o del adicto?). El naturalismo, además, debe su nombre a la idea de la Escuela de Chicago de que la ciudad se dividía y organizaba en áreas distintivas, ecológicas, cada cual con su propio «mundo», espacios sociales casi naturales, distintos unos de otros (véase Faris, 1967; Park y Mackenzie, 1967). Sean cuales sean las razones (y son ciertamente complejas), es verdad que el naturalismo ha resultado más eficaz para investigar de forma comprensiva los distintos «mundos» de tipos particulares de colectivos sociales, que para definir qué sucede cuando conectan y colisionan esos «mundos» con diferentes recursos y poderes. Por supuesto, la materia típica de estudio del naturalismo (la desviación, el crimen, la delincuencia) impuso la cuestión clave del control social en la agenda del naturalista; se ha estudiado sobre todo en términos de «interacciones» inmediatas y localizadas con la cultura del control: el delincuente en la esquina y el trabajador social; el adicto y el policía local; el vagabundo y la institución de servicios sociales. Solo rara y recientemente, el naturalismo ha ido más arriba en la escala del poder institucional y la jerarquía, o ha examinado la relación entre el pobre y el poderoso en lo estructural tan bien como (o más que) en términos interaccionistas. Esto ha proporcionado uno de los puntos de inflexión clave en todo el campo (véase la crítica de Nicolaus, 1969, y el intercambio Becker, 1967, Gouldner, 1968). Produjo algunas modificaciones cruciales en el campo mismo del naturalismo (por ejemplo,

el giro de un enfoque interaccionista a uno transaccional, discutido más abajo), así como algunas conversiones más personales (por ejemplo, Matza, 1969). Estos cambios no son resultado únicamente de ciertas contradicciones internas en la lógica de la OP: surgieron en la agenda de la OP tras los importantes eventos políticos ocurridos en Estados Unidos a mediados de los años sesenta y algunas de las cosas que destruyeron de forma más efectiva fueron la *inocencia* y la *ingenuidad* de la perspectiva naturalista temprana.

Los últimos diez años han visto la emergencia y el crecimiento, dentro de la perspectiva del naturalismo, de una nueva sociología de la desviación, distinguida por la importancia que le otorga a un tipo particular de «interacción social»: aquella que está involucrada en el ejercicio del control social. Los grupos sociales no interactúan simplemente: interactúan con algún fin. Y uno de los «fines» más sobresalientes es el ejercicio de control de un grupo sobre otro y, a través de esto, el mantenimiento y la defensa del orden social. Esto reintroduce la dimensión del *poder* en lo que a veces se había presentado como un mundo neutro, de interacciones recíprocas. No se entienden la desviación o la delincuencia como algo que surge de forma natural del mundo de lo «marginado», sino como parte de una identidad social adscrita, surgida en la interacción entre grupos que son desiguales en relación con la distribución del poder. La «desviación» de un grupo no es «natural», sino el resultado de un tipo específico de construcción social, y uno de los mecanismos clave de este proceso es el poder para definir situaciones *para* otros y el poder para etiquetar a otros (y hacer que esas etiquetas queden bien «pegadas»). El trabajo de Becker (1963; 1964), Goffman, (1961, 1968), Ericsson (1962), Kitsuse (1962) y Lemert (1967), entre otros, pertenece a esta fase «transaccional» de la evolución del naturalismo. El etiquetamiento es entendido como parte de un proceso o una secuencia de eventos. Los grupos y los individuos experimentan «trayectorias». En estas trayectorias, se transforman las identidades, la autoconcepción y las responsabilidades de grupos e individuos. Dependiendo de sus tratos y transacciones con otros grupos, los desviados pueden apegarse a o alejarse de su trayectoria desviada. Se distingue así entre el acto original (la desviación primaria) y los actos que prosiguen una vez que la identidad del desviado ha cristalizado y se ha estabilizado a través de la adscripción a una etiqueta (desviación secundaria).

La etiquetación o teoría transaccional, aunque desarrolla y preserva mucho del espíritu del naturalismo «etnográfico» temprano, centra su atención ya no en el mundo y los procesos internos del grupo o del campo, sino en las transacciones (reales y simbólicas) entre grupos. Continúa siendo interaccionista en el sentido de que la etiqueta otorgada y el control ejercido por parte del poder sobre el desviado no es tratado como un elemento «estructural» o de comportamiento, sino como un acto o serie de actos significantes, interpretado y resistido a través de significados por parte del desviado (por ejemplo, cuando se apega todavía más a la desviación que se le ha atribuido). Se entiende que el control opera a través de la generación de «reglas»; la desviación, por lo tanto, es una acción que rompe las reglas definidas y mantenidas por otros. Esto mina la autenticidad absoluta del «campo» común a la temprana OP, en tanto el campo está claramente estructurado por, y responde a, reglas hechas por otros. En efecto, algunos críticos han manifestado que esto ubica ahora a la desviación *demasiado* en relación con «romper-las-reglas», demasiado en términos de «reacción» frente a las agencias de control social, y no permite entender cómo el sujeto o el grupo controlado mira el mundo desde su punto de vista. Otros críticos argumentan que la perspectiva de la «etiquetación» no aborda correctamente cómo las transacciones están *enmarcadas* en sí mismas por la historia y por las estructuras. Milton Mankoff ha indicado muy claramente algunas de las deficiencias de la perspectiva de la «reacción social»:

> Dentro de los problemas teóricos están las [...] dificultades para valorar los efectos *continuos* de la estructura social y de las fuentes psicológicas sobre alguien que empieza a «romper-las-reglas» en el desarrollo de su trayectoria de desviación; la falta de preocupación sobre la tendencia de ciertos «rompe-reglas» al autoetiquetamiento, lo que podría reducir la importancia de las prácticas de etiquetamiento *objetivo* en la determinación de las carreras de desviación; y la emparentada omisión de todo análisis serio de los tipos y de la severidad de la sanción social real que facilita los etiquetamientos «de éxito». (1971: 216)

Otros han ido más lejos y han tratado de señalar cómo el interaccionismo podría compatibilizarse con un marco social, estructural e histórico más amplio, y de ese modo alcanzar un poder explicativo tanto en los

niveles más «amplios» como en los más «inmediatos» (por ejemplo, Taylor, Walton y Young, 1973, 1975; véase también las críticas anteriores desde varios puntos de vista de Akers, 1967 y Gibas, 1966).

Estos desarrollos de la práctica estadounidense del naturalismo sociológico han tenido su reflejo en Inglaterra, sobre todo (aunque no exclusivamente) en el trabajo de la National Deviancy Conference (NDC) [Conferencia nacional sobre desviación][5] (véase Cohen, 1971; Taylor y Taylor, 1973; Rock y McIntosh, 1974). Esta Conferencia es la base institucional que los sociólogos ingleses han sido capaces de configurar, casi homóloga a la American Society for the Study of Social Problems [Sociedad estadounidense para el estudio de problemas sociales], que ha dado una poderosa influencia al naturalismo estadounidense. La Conferencia intentó desarrollar teóricamente esta «revolución escéptica», así como aplicar empíricamente la OP y el transaccionalismo a casos ingleses. La inspiración estadounidense fue bastante directa y estaba abiertamente reconocida dentro de la NDC, a pesar de que su aparición en Inglaterra en ese momento sin duda tuvo otras (más profundas) causas estructurales: la expansión masiva de la sociología británica en la década de los años cincuenta, la necesidad de la población de un «respaldo» sociológico y de trabajo social en el expandido Estado de Bienestar, las estructuras administrativas y gerenciales, el crecimiento de los movimientos de protesta social (a menudo relacionados con los problemas sociales y la desviación) en la década de los años sesenta, el surgimiento de los movimientos estudiantiles y la «contracultura»... La NDC estaba formada por un grupo de sociólogos y de criminólogos completamente comprometidos con la perspectiva «escéptica», no solo atraía a los jóvenes graduados e investigadores, muchos de los cuales eran partícipes activos del movimiento estudiantil o de la contracultura, sino también a las diversas organizaciones de «trabajo social radical» y a las alternativas que brotaban con el nacimiento de «Underground» (*Case Con* para trabajadores sociales radicales, *Red Rat* para psicólogos radicales, *Ass* para abogados radicales, movimientos como la nueva asociación de prisioneros, el PROP, y el viejo pero reactivado National Council for Civil Liberties [Consejo Nacional por las Libertades Civiles]). Proporcionó un foco para diversas «sociologías alternativas»,

5 La Conferencia Nacional de Desviación fue el nombre dado a un grupo de criminólogos y teóricos de la desviación del Reino Unido que se reunían regularmente en la Universidad de York entre 1967 y 1975. Estaban fuertemente identificados con la teoría de la etiquetación. [N. del T.]

neomarxistas, libertarias, así como para visiones naturalistas y transaccionales. En la NDC (como anteriormente en los días de la Escuela de Chicago), era difusa la frontera entre el trabajo sociológico y los mundos de los desviados que estaban siendo estudiados. Jock Young, cuyos estudios sobre subculturas de drogas son un testimonio de lo fructífero de esta relación dentro-fuera, ha llamado, irónicamente, a los «sociólogos de desviación/desviados» los «cuidadores del zoológico de la desviación» (1970). Los principales miembros de la NDC combinaron varios objetivos: el desarrollo de una crítica a la sociología y a la criminología positivistas; una buena investigación empírica desde el enfoque transaccional y de OP; el contacto directo con, y la implicación en, las causas radicales y las comunidades más cercanas a sus preocupaciones. En su visión general de la historia de la NDC, Stan Cohen (1974) señala los problemas que se les plantean a los sociólogos radicales para encontrar «una manera de permanecer en la institución sin venderse». En su primera época, la NDC era inmensamente productiva y catalizadora. Sus conferencias contaban con mucho público, incluso las radicales; eran foros para un amplio espectro de causas y grupos radicales más que reuniones para sociólogos profesionales en sentido estricto. En este periodo, además, se publicaron numerosos estudios clave de tipo «etnográfico» o «transaccionalista» así como propuestas por parte de algunas tendencias del entorno de la NDC para delinear una completa teoría criminológica o sociológica «alternativa». Inevitablemente, sin embargo, las tensiones y las contradicciones se volvieron más obvias, y se produjo fragmentación, separación entre tendencias diferentes y pérdida de dirección e ímpetu.

Analizar esta situación desde la distancia es valioso en tanto mucho del trabajo de importancia en teoría subcultural y de la desviación fue originado bajo el «paraguas» de la NDC; pero, también, porque las contradicciones eran tanto de tipo teórico y metodológico como personales o sociales o políticas, y estaban relacionadas con cuestiones sobre cómo el trabajo en esta área podía ser provechosamente ejercido de la manera más efectiva. La posibilidad de una academia radical y de intervención política no *surge* de manera simple. Las estrategias alternativas deben ser confrontadas y defendidas, caso de que el puesto de avanzadilla que estableció la NDC quiera proporcionar una nueva base para un marcha sólida, más que meros ascensos para sus tropas iniciales.

Nos parece que hay que señalar, básicamente, tres cuestiones. La primera es una cuestión de teoría. ¿Es una teoría general (una teoría de la formación social completa) generalizable o abordable desde su desarrollo «regional» en el área de la desviación, o desde sus principios naturalistas, interaccionistas o transaccionales? ¿Qué se ganó, qué se perdió, qué necesita ser sostenido pero modificado, en qué forma… cuando se realizó este giro desde las etnografías de la desviación o la cultura del control social hacia el nivel de la formación social en su conjunto? Se ha avanzado trabajo en este sentido (de ninguna manera de forma concluyente) y los «criminólogos críticos» esperan sin duda que se pueda desarrollar una «economía política» de la sociedad a partir de algunos de los puntos clave de la perspectiva naturalista. Sus críticos argumentarían que esto no es posible sin una *ruptura* con los principios fundamentales del Interaccionismo Simbólico. Este debate, que se nos presenta como absolutamente crucial para cualquier desarrollo teórico y detallado del campo, ha ido desafortunadamente demasiado lejos, se ha manifestado de forma «personal» y *desorganizada*. La NDC debe tomar otra vez este debate central, tanto por sí misma así como por la promesa que estimuló entre aquellos que han sido influenciados por su trabajo. Sin duda, queda todo por hacer en la interfaz entre el Interaccionismo Simbólico, la teoría transaccional y las variedades del marxismo.

La segunda pregunta se dirige a los métodos, una cuestión más profundamente discutida por Steve Butters en el capítulo siguiente. Los métodos no pueden, en último término, ser separados ni de las perspectivas teóricas, ni, sin duda, de la tercera cuestión, la intervención. ¿Qué tipos de intervención social y política siguen a, y son consistentes con, la práctica intelectual y teórica? De alguna manera, mientras la «sociología radical» continuó amarrada a la perspectiva naturalista, sus estrategias de intervención inevitablemente estaban más vinculadas con las comunidades que estudiaban: la politización y el apoyo de la desviación, la delincuencia, las subculturas criminales. Hay cierto «encaje» entre un naturalismo radical y cierto tipo de intervención radical-libertaria. Sin embargo, tanto la perspectiva teórica como el clima histórico se están transformando. ¿Qué cambiará en las formas de intervención a partir de ahora? Se dice también que una estrategia de intervención no puede quedar «ligada», después y desde fuera, a una práctica intelectual. Más bien, la perspectiva teórica debe derivar de una «política» activa.

19. La lógica de investigación de la observación participante

Steve Butters

Introducción

Los trabajos sobre subculturas desarrollados en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham no surgen de ninguna apuesta formal por una «metodología» sociológica. El estudio de Paul Willis sobre los moteros (1971) o la investigación de Dick Hebdige sobre las subculturas en Fulham (1974) representan trabajos originales sobre hechos sustantivos, no la puesta en práctica de un estilo profesional de investigación. Sin embargo, mientras el grupo de estudios sobre subculturas desarrollaba sus trabajos en torno a la delincuencia, los estilos juveniles y la industria cultural, entraron en la agenda interrogantes sobre el estatus lógico y la consistencia de los métodos de la observación participante (OP). La difusión, por parte de la NDC [National Deviance Conference] y otras entidades, de textos de investigadores estadounidenses que utilizaban la OP inculcó algo así como una conciencia metodológica entre los estudiosos de las subculturas; un grupo de textos confluyó y proporcionó ciertos códigos sobre los procedimientos del trabajo de campo y el análisis de los resultados allí obtenidos, de la mano de los logros prácticos de la OP de Howard S. Becker (1971), Norman Denzin (1970), Herbert Gans (1963 y 1968), Blanche Geer (1964 y 1970), Barney Glaser y Anselm Strauss (1965, 1968 y 1975) y Leonard Schatzman (1973). Se pueden encontrar ejemplos de la extensión y los límites de estos códigos en el canónico trabajo *Text and Reader* editado por McCall y Simmons (1969); Denzil (1971), por su lado, destacaba la conexión orgánica de la metodología de la OP con los esfuerzos por formular de modo sistemático la teoría de la interacción simbólica de Rose (1962), Strauss (1959), Blumer (1969) y Meltzer (1975). Desde finales de los años sesenta, se ha fortalecido la

idea de que la OP practicada bajo la tutela del Interaccionismo Simbólico constituye un paradigma de teorías y métodos que rivalizan con el enfoque positivista/funcionalista. El objetivo de este artículo es examinar con cierto detalle las «reglas metodológicas» atribuidas al paradigma de la observación participante (POP) y discutir los puntos de tensión que surgen de la implementación de estos principios y reglas, a la luz de la aserción hecha por Brian Roberts en el capítulo anterior de que la oposición entre la sociología positivista y el POP está muy mediada y supone una contaminación de la última por la primera. Tal y como puede verse en otros capítulos de este volumen, los miembros del grupo de estudios subculturales muestran un profundo interés por los enfoques de la fenomenología, el estructuralismo y el materialismo histórico, además de por los enfoques de la «sociología naturalista». Mi argumentación pretende ayudar, abriendo caminos, a seguir buscando formas de incorporar los mejores rasgos de los métodos documentales y de la observación participante a una nueva sociología de la cultura, de manera que se aleje de la «cerrazón ideológica» propia de anteriores paradigmas sobre el trabajo de campo.

El empirismo y los métodos inductivos

La sociología positivista y el ideal de las ciencias naturales

Muchos textos sociológicos ofrecen un resumen de las reglas generales del empirismo como fundamentación para sus argumentaciones; un ejemplo reciente es el de Krausz y Miller (1972). Lo que se asume es que hay un modelo universal del procedimiento y del razonamiento científico, derivado de los hallazgos de las ciencias naturales y, a partir de ello, que las ciencias sociales deben encontrar modos de formular sus investigaciones con un mismo orden de procedimientos que garanticen certeza en los resultados de su investigación. Esto resulta bastante engañoso, ya que está en marcha una furibunda controversia en torno al estatus de los presupuestos, las metáforas y los métodos que constituyen la lógica de la investigación de las ciencias naturales (para algunas contribuciones recientes de interés, véase Hindess, 1973a: 51-58; y Lecourt, 1975). La noción de una teoría sistemática, basada en una jerarquía de axiomas y teoremas dentro de un todo estructurado, y la idea del testeo de hipótesis en contraste con los cánones de la lógica

clásica, a los que a veces se recurre para legitimar los trabajos sociológicos, pertenecen a una peculiar e híbrida teoría de la ciencia que aúna el racionalismo con el empirismo; esta es en todo caso inapropiada para las teorizaciones que contemplan proposiciones como «cuanto más x, más frecuente es y» o «la combinación de p y q suele acompañarse de una cierta incidencia de y». Un libro reciente de David y Judith Willer (1973) ha documentado algunos de los mitos metodológicos específicos que llevan a los sociólogos a reclamar de forma injustificada un tipo de conocimiento que los métodos positivistas vulgares etiquetan como «empirismo científico», a saber:

— La idea de que «fuera» hay una realidad social objetiva que un observador riguroso y sin prejuicios puede representarse directamente (es la «representación» lo que resulta problemático).

— La idea de que el conocimiento científico es producido por un sujeto (el científico) que dirige su atención a un objeto existente en la realidad *acerca del cual* teoriza en términos que incluyen una adecuada forma de nombrarlo (filósofos más sofisticados, como Bachelard —véase Lecourt, 1975—, reconocen que el científico prueba a *crear* ciertas formas con las que representar el mundo fenoménico, no solo *registra* formas ya dadas).

— Una explicación de cómo trabaja la «inducción», en tanto técnica de la que dependen los estudios científicos y las teorizaciones de todo tipo; esta explicación proviene de John Stuart Mill, a quienes Willer y Willer dedican un capítulo. Lo que Mill llama el «método hipotético-deductivo» implica tanto la deducción (predicción de eventos que deben seguirse de ciertas condiciones y reglas iniciales) como la inducción (inferencias a partir de eventos observados que una hipótesis ha ejemplificado o confirmado, dada la validez de ciertas reglas), pero, en última instancia, caracteriza la investigación empirista como inductiva de forma general.

Willer y Willer muestran que, cuando los sociólogos ponen su fe y su práctica a disposición de estos mitos, sus trabajos con frecuencia solo acaban por buscar modos eficaces de sintetizar descripciones de las formas de organización sociales y culturales; y que el trabajo verdaderamente teórico requiere que se ponga en juego un razonamiento diferente del de la inducción durante el análisis y la crítica de los «hechos» empíricos. Brian Roberts ha señalado en el capítulo anterior que la observación participante estaba motivada por la revuelta naturalista contra el positivismo vulgar; queda por examinar cuánto éxito han tenido los investigadores de la OP en su búsqueda de una lógica de investigación que quiebre las profundamente arraigadas «reglas generales del empirismo» para las que el positivismo sociológico es simplemente una vía de implementación entre las posibles.

Modelos alternativos de investigación sociológica

En este breve recorrido por los modos de razonar que han servido a los propósitos de la investigación sociológica cualitativa, me voy a centrar en el *análisis de datos*. Esto va en paralelo con el tercero de los mitos mencionados, la consideración de que el razonamiento inductivo es igual al método científico. Por supuesto, en cualquier revisión exhaustiva de las lógicas de investigación, también se deberían tratar las definiciones de los fenómenos y su contexto y las concepciones del proceso de investigación empírica, pero solo podré detenerme en ello tangencialmente. Aquí se presentan cuatro tipos alternativos de estrategias analíticas y los razonamientos en los que se basan:

Tipo I. «Entendimiento empático»

Las teorías de la antropología social clásica surgían de la articulación preliminar de la información del trabajo de campo en *descripciones etnográficas* que «mapeaban» los significados usuales, los roles y la estructura social dentro de un sistema cultural supuestamente cerrado. La OP aún produce muchas descripciones etnográficas pero su fundamento ha pasado a un registro más «fenomenológico», en el que se remarcan los matices del intercambio simbólico para mostrar el esfuerzo práctico que llevan a cabo los individuos para extraer significado de sus encuentros sociales. La búsqueda de entendimiento

empático de los «significados vividos» en contextos subculturales no es puramente arbitraria; Bruyn (1966) ha explicado algunas de las técnicas involucradas en esta forma de inducción. Pero el estilo de razonamiento contiene fuertes elementos intuitivos y no lleva por sí mismo a la producción de análisis teóricos.

Tipo II. Inducción analítica

Alfred Lindesmith (1947) creía que la adicción a los opiáceos era un fenómeno tan «consolidado» que el análisis de las trayectorias de los usuarios podría dar lugar a generalizaciones de largo alcance acerca de las características del uso de opiáceos como forma cultural. Empleando la estrategia de Znaniecki (1972) de inducción analítica, trataba de abstraer de contextos locales los principales patrones de comportamiento de los usuarios de drogas duras; esperaba encontrar significativas variantes subculturales y elaborar, a través del sistema de prueba y error, modelos de las características culturales de la adicción. Para ello, debía armonizar todos sus modelos o hipótesis parciales entre sí: si surgía alguna evidencia en contra, el modelo entero debía cambiar para dar cuenta de ella. El resultado final era una soldadura de todas las proposiciones parciales en una «hipótesis total» bastante tortuosa: un resumen explicativo, cargado de especificaciones y desviaciones, del carácter real del fenómeno. Esta estrategia inductiva combina la codificación sistemática y el mapeo de evidencias con un análisis más creativo de la información, a fin de lograr submodelos más plausibles y susceptibles de testear. Sus desventajas (cuestionadas de forma definitiva en Turner, 1953) radican en que solo puede trabajar sobre un número restringido de problemas sociológicos y en que, más importante, no produce verdaderos «universales» a partir de una teoría científica, sino solo una serie de puntos de vista y patrones sobre ciertos «hechos» extensamente observados en ciertas formas culturales.

Tipo III. El método de comparación constante

Esta estrategia analítica también busca generar modelos ampliamente aplicables mediante la codificación y el análisis de información a fin de construir conglomerados de hipótesis. Pero a diferencia del método anterior, los propósitos de la comparación sistemática están expuestos de forma más clara e integrados en la estrategia de recoger y codificar las observaciones del trabajo de campo de la OP. La conjetura es

que el análisis emergente, producido simultáneamente a las notas y las reflexiones que tienen lugar en el trabajo de campo, puede guiar de manera más acertada la selección de los lugares en los que buscar información significante respecto de una cierta cuestión. Hay un proceso en espiral de «muestreo teórico» [*teorical sampling*] de lugares y eventos (en oposición al muestreo estadístico), grabación y codificación de las observaciones, escritura de hipótesis tentativas en «estudios analíticos» y búsqueda de comparaciones más detalladas y concretas entre informaciones, y entre informaciones y conceptos e hipótesis; así se avanza al lograr muestreos sociológicamente más informados.

Las categorías de tipo social, de transacción interpersonal y de formas ideológicas identificadas de este modo se deben cruzar, comparar y relacionar con su contexto a partir de patrones establecidos de organización social; esta es la tarea del método de comparación constante, tal como fue formulado por Glasser (1965). El foco siempre está puesto en la diferencia que surge de la introducción de una nueva dimensión analítica en las relaciones entre subgrupos de acontecimientos, personas y formas sociales, dado que las distinciones impuestas por esta nueva dimensión acabarán por cruzarlos y reagruparlos. Los procedimientos de esta lógica son muy similares a los desarrollados por Paul Lazarfeld para el «análisis multivariable» de información estadística (véase Lazarfeld *et al.*, 1972: 119-217). Pero en este caso se dirigen específicamente a información cualitativa, porque Glasser y Strauss (1968), sus autores, no estaban interesados en variables preseleccionadas y ya definidas antes de entrar en el campo. El método está orientado a generar hipótesis («descubrir teoría de campo») antes que a testearlas.

La estrategia apunta al establecimiento de reglas generales acerca de ciertas formas culturales en contextos sociales e históricos concretos. Estas generalizaciones no son obtenidas inmediatamente, sino solo tras la revisión y el ordenamiento jerárquico de una serie de hipótesis provisionales sobre modelos parciales. Su modo de inferencia analítica está cerca de lo que C. S. Pierce caracterizó como *abducción* (véase Habermas, 1972: 334): se comienza con un resultado inesperado (un acontecimiento anómalo), el analista busca una regla (hipótesis sociológica o modelo) que explicará el caso (el acontecimiento en el contexto ya analizado). Pero, tal y como indica Habermas, hay considerables dudas acerca de cómo trabaja realmente esta inducción.

Tipo IV. El método progresivo-regresivo

Una debilidad importante del método de comparación constante es que no consigue dar cuenta de cómo la teoría preconstituida proporciona un marco de reglas para el análisis: la teorización de Glaser y Strauss no puede permanecer independiente de la sintaxis y de los estilos. Jean-Paul Sartre (1963) enfrenta este problema en relación con los estudios culturales marxistas. Señala que el marxismo de los días de Stalin seleccionaba sus materiales de estudio únicamente por su (presunta) capacidad para ilustrar las leyes del materialismo histórico. La investigación teórica se restringía a la especulación acerca de las variadas formas de expresión de estas leyes en diferentes contextos sociohistóricos. A esta «ubicación» del fenómeno dentro de una teoría la denomina el momento *regresivo* del análisis, y lo entiende como un momento necesario, en tanto los temas deben ser elegidos de acuerdo con preferencias teóricas dentro de las limitaciones del estado actual de la teoría. Una vez que el análisis ha entrado en una relación concreta con el fenómeno, al que el investigador debe subordinar su sensibilidad, el movimiento cambia a un trazado *progresivo* de las conexiones causales y culturales («mediaciones») entre la experiencia humana y el proceso social que se desarrolla a nuestras espaldas.

Al cuestionar la procedencia y la pertinencia de más y más determinaciones de un fenómeno, este trazado de mediaciones reabre constantemente cuestiones planteadas por la teoría inicial. El subsiguiente conocimiento de niveles y tipos de mediaciones primero enriquece y luego (en un nuevo momento regresivo) reestructura la teoría. El programa de Sartre para los estudios culturales requiere un modo de razonar capaz de sustentar la repetición de movimientos entre los análisis progresivo y regresivo: este es el quid de su mayor (e inacabado) trabajo metodológico (Sartre, 1960). Su método está fundado en una concepción historicista de la interrelación de fuerzas culturales contradictorias que acentúan el valor heurístico de los momentos de resistencia frente a los significados dominantes de un orden social. Mientras el método comparativo trata la ida y vuelta de tales momentos como parte del patrón de la organización humana, la estrategia analítica de Sartre asume que las formas culturales y las fuerzas sociales están relacionadas unas con otras de modo asimétrico. Más abajo retomaré la discusión sobre la «discntinuidad» entre los dos modelos analíticos.

Algunos principios de la investigación de campo naturalista

La investigación de campo es un «paraguas» de actividades unidas por el horizonte y el espíritu que caracterizan la estrategia del investigador. La observación participante, dice Schatzman (1973: 14), debe ser «una pragmática, en tanto no está constreñida a articular por adelantado una técnica o un problema específico». Esta visión de carácter abierto de la investigación de campo es más radical que la del portavoz clásico del pragmatismo, John Dewey (1938), quien simplemente exploraba las características cuasi-experimentales de toda investigación. Da cuenta de la dinámica psicosocial de las relaciones entre el investigador y el investigado. Permite al investigador impulsar los procesos que está estudiando, o incluso generar variaciones. Requiere que el investigador se haga eco de los significados de las experiencias de los sujetos estudiados a través de su apropiación empática. Alienta al investigador de las subculturas y la desviación a someter su propio carácter a la agencia resocializadora del estudio etnográfico, a reescribirse a sí mismo en la articulación de su análisis. A continuación, señalo algunos «principios generales» del método propio de la orientación naturalista, bajo apartados referidos a la trayectoria de la investigación, si bien estos hitos no deben entenderse como pasos fijos en una secuencia inalterable. Los demás epígrafes examinan ciertas reglas del método a través de las cuales se implementan estos principios, de acuerdo con mi reconstrucción de la lógica de la observación participante.

— *Construir relaciones en el campo*. Las relaciones con los investigados deben ser negociadas de un modo abierto y recíproco, de modo que el investigador de cuenta de su identidad y de sus propósitos. El esfuerzo puesto en la negociación de una relación particular dependerá del plan de «muestreo teórico» y del aporte estimado (en cantidad y calidad de la información) de un futuro informante.

— *Trabajar el plan de investigación*. El investigador debe entrar al campo con una concepción definida tanto de las cuestiones accesibles como de sus intereses sociológicos; sin embargo, el foco y la estrategia del trabajo de campo evolucionará a través de la

exploración de patrones y características de los acontecimientos del campo, sin olvidar estar atento a lo que los informantes mismos señalan como problemático.

— *Gestionar los procesos de trabajo de campo*. El investigador debe tratar sus encuentros y sus relaciones en el campo de modo que permitan una cómoda combinación entre lo instrumental (usar el flujo de información para ayudarse a generar hipótesis), la intervención (plantear nuevas situaciones para iluminar o catalizar un proceso natural) y lo meramente sociable (hacerse amigo de los informantes): el carácter humanístico requiere que se aspire a los tres niveles.

— *Analizar la información cualitativa*. La fase analítica se dirige a la producción de una teoría coherente y defendible; deberá entonces ejercer cierto control retroactivo sobre el pragmatismo de la observación participante en el trabajo de campo. Cuando el investigador confía, desde su propia perspectiva, en que la teoría emergente es convincente y concordante con el contenido factual de la información, debe concluir su análisis y, cuando sea posible, publicarlo completamente, sin temer ni favorecer a ningún sector que pueda desear utilizarlo o bloquearlo.

Estrategias para entrar en el campo

El famoso apéndice de W. F. Whyte a *Street corner society* (1955) [La sociedad de las esquinas] muestra cuánto poder tienen las primeras relaciones de campo a la hora de sostener o arruinar una investigación; Herbert Gans (1968) también ha señalado la permanente dificultad de esta etapa para cualquier proyecto de OP. Una vez que se ha definido el tema (retomaremos esto en el siguiente epígrafe), la negociación acerca del acceso a las personas, los lugares y la información determina gran parte de la investigación. Esta negociación depende de la competencia del investigador para (I) unirse al grupo, (II) asumir un rol-maestro apropiado, (III) predecir las principales variantes de roles-maestros que deberá desarrollar, y (IV) preparar historias que contar a los sujetos investigados en los momentos de intercambio de relatos para conocerlos de forma personal.

— Schatzman (1973: 19-21) nos cuenta que es común ir de tapadillo para elegir los sitios a observar (¿cuáles son los mejores pubs de Londres para escuchar el argot de los homosexuales?); la viabilidad de las tareas (¿cuánta habilidad para el baile se espera de los clientes de los salones de taxi-dance?); y la idoneidad de las estrategias de entrada (¿se puede ingresar en un hospital a través de su director o en una secta a través de su líder?). Las técnicas para las tapaderas provienen sobre todo de las obvias analogías con las prácticas de detectives privados, informantes y similares: el principal requerimiento es que el investigador desarrolle su olfato para encontrar situaciones de campo en las que poder trabajar, que cuenten con materiales ricos y que ofrezcan aperturas para la decodificación de los sistemas lingüísticos de los informantes (la viabilidad de un trabajo de campo está vinculada con la estrategia completa de investigación, punto que será discutido en el próximo epígrafe).

— Buford Junker ha caracterizado cuatro «roles-maestros» para la observación participante, claramente resumidos por Raymond Gold (1958). El *observador puro* se mantiene al margen de la situación y registra la escena pasivamente desde una distancia segura. El *observador-participante* mantiene breves encuentros con los informantes, pero se aleja de las reglas de la entrevista cerrada y entabla una conversación/relación más afectiva y flexible, de forma que su «entrevista» permanezca abierta. El *participante-observador* se zambulle en la acción de un modo más atrevido. Se une a sus sujetos en una empresa común e incluso intenta que participen en algún grado en la investigación. El caso límite de este rol en la sociología clásica es el trabajo de campo del antropólogo, en el que el investigador está inmerso en el entramado total de normas, roles y creencias del grupo anfitrión. Sin embargo, debe mantener su distancia respecto del «vocabulario de motivos» de sus anfitriones, a fin de cuidarse de no perder el control sobre la estrategia del trabajo de campo (Albert Reiss, 1968, da testimonio de un observador en una comisaría que se volvió «nativo» hasta el punto de querer encargarse del siguiente sospechoso negro que llegase para ser interrogado). El *participante completo* es un investigador subrepticio, que observa en secreto y toma notas a escondidas. Este rol enfrenta serias dificultades y claramente se superpone con otro modo de investigación, aquel que implica la escritura de la propia vida desde la perspectiva de los estudios culturales.

— Varios criterios teóricos, prácticos y éticos pesan sobre la elección de un «rol-maestro» pero una vez decidido, también podrá variar según los *tipos de informante* que encuentra el investigador a partir de su primer mapeo del trabajo de campo. John Dean *et al.* (1967) ofrecen una taxonomía que incluye al informante ingenuo, que dirá todo lo que sabe, por lo cual resulta valioso; el políticamente frustrado (apartado); el experto; el que hace el trabajo que nadie quiere hacer; y el neurótico ávido por el reconocimiento en una conversación. El investigador observador participante competente puede servirse de las reacciones de cada tipo de informante para su propia autopresentación, si entiende los principios básicos del juego de roles (véase E. Goffman, 1959, 1963 y 1969).

— Las tácticas e historias encubiertas deben ser *puestas a prueba*: es mejor testearlas primero en ensayos con informantes que no sean cruciales para el acceso a los temas fundamentales de la investigación. Cuando el investigador infiera, a tenor de sus intercambios, que ha establecido una buena relación, retendrá para su historia los aspectos (por ejemplo, versiones de su biografía y de su pasado) que hayan tenido un efecto más positivo. Esto es una suerte de «competencia del sentido común».

Los problemas lógicos de la fase de entrada, cuyas técnicas hemos esbozado, surgen por el carácter problemático del «acuerdo de acceso»: ¿qué se está dando o recibiendo a cambio de qué? ¿Cuándo debe el investigador dar incentivos a sus informantes para que le ofrezcan suficiente acceso al campo como para explorar las conexiones internas del fenómeno que le interesa? El dilema práctico central es:

> «El investigador de campo necesita crear situaciones que inviten a otros a hablar y a darse a conocer» (Schatzman, 1973) conservando a la vez la indeterminación de su propio rol, a fin de no ejercer demasiada influencia sobre el modo en el que se muestran. ¿Cómo puede cerrar el trato de acceso sin estar atado, posteriormente, a obligaciones surgidas del proceso de negociación?

Las reglas que permiten superar este dilema al investigador de campo surgen del arsenal de conocimiento del Interaccionismo Simbólico. Debe tratar de persuadir a los demás de que asuman roles [*role-taking*] mientras él los construye [*role-making*], durante las cuatro fases del desarrollo de roles delineado por Ralph Turner (1962). Esto implica trabajar en la separación entre «roles de investigación» y «roles de vida», para así mantener el desapego de su ego y la finalidad instrumental como formas primarias de la conciencia del investigador (véase Olesen y Whittaker, 1967). Debe conservar la libertad para maniobrar al autopresentarse y que sus vestimentas y sus maneras sugieran un estatus social marginal, a mitad de camino entre un funcionario burocrático y un miembro afiliado a la subcultura (los «estudiantes investigadores» cumplen bien este rol). Debe negociar el acceso por etapas y mostrar siempre interés por los sentimientos de los informantes, de modo que vayan relajando gradualmente sus reparos a dar información sobre sus asuntos privados. Las restricciones que se acepten al comienzo deben entenderse como «renegociables más tarde, en momentos más propicios» (Schatzman, 1973). Las habilidades lógicas requeridas en la implementación de estas reglas son del orden de un juego de suma cero. Ned Polsky reconoce cierto cruce entre sus habilidades laborales como sociólogo y las habilidades «laborales» de sus sujetos de estudio en su investigación sobre pequeños estafadores, aunque niega vigorosamente la insinuación de que su inmersión en el campo haya hecho de él un estafador más que un científico social (Polsky, 1971: 115-147).

Comentario

El estatus de las competencias implícitas a estas reglas parece obvio, dado su origen. El pragmatismo instrumentalista está al mando. La perspectiva dramatúrgica de Goffman advierte al investigador de la importancia de la preparación del rol entre bastidores y de las estrategias para controlar la autopresentación en escena (véase Messinger, 1962). La recapitulación de Scheff sobre cómo los profesionales mantienen la iniciativa al negociar la «definición de la realidad» con su contraparte revela la relevancia del poder en las negociaciones de orden moral y epistemológico (Scheff, 1968). Estas cuestiones «escénicas» señalan la importancia crucial de las metáforas que dan forma a nuestro entendimiento de lo que está en juego en el seguimiento de

las reglas del investigador, tanto práctica como filosóficamente. Dos metáforas chocan en esta recapitulación de «estrategias para entrar en el campo». La metáfora de la *interacción estratégica* nos recuerda que los informantes también tienen poder para elaborar sus criterios y tomar la iniciativa (además de los frecuentes problemas de accesibilidad) y que pueden ganar varias manos en el juego de póker establecido, a través de estrategias defensivas en la negociación sobre la entrada. La discusión de Ervin Goffman (1969) plantea la cuestión de qué condiciones permiten a cierto sujeto intercambiar información a fin de lograr un provecho, tal y como la CIA ha hecho con frecuencia en Sudamérica; al estar sometido a la teoría de juegos, solo es posible el mantenimiento circunstancial de una «buena racha». Por otro lado, la metáfora de la *apropiación de excedente* detalla mucho más cómo, en un sistema formal de encuentros e intercambios, una parte puede, *sin riesgo de error*, asegurarse de la realización y la creación de la «producción excedente». M. Godelier (1966) muestra cómo el análisis de intercambio de mujeres a través de los sistemas aborígenes de parentesco y los análisis de Marx sobre el intercambio de fuerza de trabajo viva frente al trabajo muerto de las mercancías son análogos en sus formas. La construcción y la movilización de las relaciones entre el investigador y el informante parecen ser del mismo orden, lo que explica la gran atención que los investigadores de campo han prestado a los problemas de acceso; las reglas que tratan el dilema central de la negociación de la entrada (cómo obtener beneficio de un intercambio justo de signos culturales y mercancías) son tan importantes para el observador participante como las reglas de la contabilidad lo son para el capitalista. Esto no se plantea con la intención de hacer un juicio crítico de tipo moral, en tanto es difícil ver cómo cualquier desarrollo progresivo del conocimiento en las ciencias humanas podría evitar fundarse en un «intercambio desigual» estructural de este tipo. Mi intención se dirige, más bien, a señalar que la metáfora interaccionista no consigue explicar los profundos procesos que yacen en el proceso de negociación del observador participante; y esta grieta apunta que la OP tiene una conciencia mistificada de su propia práctica.

Estrategias para desarrollar el diseño de investigación

Los estudios socioculturales tienen pocos axiomas o teoremas aceptados universalmente, así como pocos cánones estandarizados para testear hipótesis que puedan servir para solucionar los puzles teóricos fundamentales, al estilo de Kuhn.[1] La OP trabaja sobre esta ausencia de «ciencia normalizada» bajo la aserción de que:

— La propuesta de hipótesis plausibles relacionadas con la información recolectada, preferentemente dentro de un grupo de hipótesis simultáneamente presentadas y relacionadas, es más valiosa que el testeo meticuloso de ideas existentes.

— La coherencia o la credibilidad de hipótesis generadas a través de la articulación de codificaciones y análisis de información cualitativa puede ser aceptada (bajo ciertas circunstancias) tanto como aquellas científicamente verificadas.

Sobre estas premisas, la OP prescribe que el lugar para la formulación de los detalles del diseño de la investigación debe ser un espacio móvil y, en todo caso, un modo de adentrarse en el camino del proceso de investigación. Solo cuando el plan de investigación crece a partir de la exploración de un nuevo terreno empírico y se modifica a sí mismo a la luz de evidencias emergentes en el campo, podremos hacernos sensibles, de forma reflexiva, a la realidad del fenómeno considerado. Los primeros días del investigador en el campo deben dedicarse a un ejercicio de mapeo que determinará el diseño de las decisiones: a dónde ir, qué buscar, con quién relacionarse. Glasser y Strauss (1968) argumentan que estas

[1] El trabajo de Thomas Kuhn acerca de la producción de conocimiento en las ciencias naturales da cuenta del dominio de la empresa científica (durante mucho tiempo) por parte de un paradigma consensuado de axiomas, conceptos y métodos, que dicta qué debe ser estudiado y cómo. En tales periodos de «ciencia normal», quienes aprueban y sostienen el paradigma aseguran haber establecido las cuestiones centrales acerca de cómo está constituido el mundo y la atención del investigador se dirige a los detalles de la composición de las piezas residuales que se mantienen en la periferia del conocimiento científico, a través de un tipo de investigación práctica concordante con las reglas institucionales. Antes de que un campo científico se torne «ciencia normal», hay una concurrencia abierta entre pre-paradigmas, que compiten por el lugar preponderante en la preferencia de los científicos. Si intentásemos aplicar el modelo de Kuhn (que tiene gran impronta alegórica) a las ciencias sociales, podríamos identificar a las sociologías «positivistas» y a las «naturalistas» como las principales contendientes en esta puja entre pre-paradigmas.

decisiones deben animar la constante búsqueda de sitios apropiados para explorar las propiedades o las dimensiones de las categorías cuyas definiciones preliminares enmarcan el tema de investigación. Algunas categorías serán tomadas de la experiencia cotidiana (por ejemplo, las redadas de marihuana de Jock Young, 1972) mientras otras provienen del discurso científico («paranoia colectiva»). El proceso determinado por la evolución del diseño se llama muestreo teórico y lleva a su vez al método de comparación constante en la fase de análisis. En tanto el diseño, la recolección de información, la codificación y el análisis son todos interpretativos, nuevas muestras comparativas de eventos o de informes personales o de documentos pueden ser volcadas en el diseño en el momento en el que la elaboración de análisis sobre los datos sugiera la necesidad de una corroboración.

El dilema central para el diseño de investigación es:

La creencia en la pertinencia de ciertos conceptos sensibles e hipótesis intuitivas determina la trayectoria de la investigación en la búsqueda de información a comparar. ¿Cómo puede el investigador evitar usar sus primeros días en el campo para convencerse a sí mismo de que sus pálpitos lo están llevando por el camino correcto?

El usual atractivo de los primeros días en el campo proviene de los shocks culturales que estimulan agudas concienciaciones fenomenológicas, de modo que el investigador penetra casi inconscientemente en el sentido común o en las interpretaciones propias de los grupos sobre las interacciones y los eventos en curso, y plantea preguntas delicadas acerca de lo que está pasando. En un artículo clásico, Blanch Geer (1964) hace un recorrido por sus notas de campo (y por las de sus colegas) de las tres primeras semanas de un estudio de observación participante sobre la vida en la Universidad del Estado de Kansas. La investigación comenzaba asumiendo que un campus universitario de clase media estaría gobernado por la convención social de que la universidad es un hito

intermedio necesario para los jóvenes, pero que estos solo se tomarían sus actividades diarias en serio cuando se estableciesen en un puesto de trabajo. Sin embargo, las notas surgidas de las entrevistas, de la observación participante y de las reuniones de los estudiantes de primer año complejizaron la cuestión de la seriedad con la que los estudiantes van a la universidad: la competición académica por las mejores notas resultó ser un punto de referencia y de negociación crucial para todo tipo de estudiantes. Esta perspectiva, junto a otras ideas sobre los métodos que cristalizaron en el «receso analítico» posterior al frenético periodo de los primeros días, se convirtió en la guía del resto de la investigación. El estudio se convirtió en un recorrido crítico por la estratificación del sistema universitario y sus efectos; concluía con la recomendación política de que se aboliesen las notas en la universidad.

Las reglas básicas para tratar nuestro dilema parecen ser: 1) usar siempre la experiencia de los primeros días en el campo como recurso para la revisión de las ideas preliminares acerca del problema investigado, así como para revisar la naturaleza y las posibles fuentes de información; y 2) emplear la herramienta del muestreo teórico a fin de asegurar que las categorías conceptuales se pueden complementar con evidencias de sus manifestaciones y formas empíricas, y con categorías con las que puedan relacionarse a través del desarrollo de nuevas hipótesis. La codificación explícita puede ser una ayuda importante para este segundo proceso. A medida que el investigador descubre nuevas propiedades de sus conceptos, o nuevos vínculos entre los fenómenos, va trabajando sobre sus notas de campo y revisa las notas de sus observaciones y las notas teóricas para futuros casos. Los ítems registrados en las notas pueden codificarse y recodificarse más tarde, de manera que todo el aparato de codificación se mueva con el esquema analítico emergente; es, por lo tanto, muy importante que las notas tomadas durante los primeros días sean lo suficientemente extensas como para permitir la elaboración de codificaciones acertadas.

Comentario

Sin embargo, las valoraciones de Glasser y Strauss (1968), Becker (1958) y Geer (1964) dejan dudas acerca de si se critican de forma suficiente los diseños de investigación de manera que lleven con frecuencia

a un cambio de perspectiva respecto del problema inicial. Los estudios sobre el «etiquetamiento» de las tendencias subculturales no han conseguido encontrar una explicación para el origen de estas etiquetas que vaya más allá de la temprana noción de «lobby moral» de Becker. Lo más probable es que los investigadores observadores participantes consideren que las tareas de diseño y de comparación constante están fuertemente limitadas por un repertorio bien establecido de perspectivas y simbología. Sin duda, la investigación de Geer sobre los estudiantes, una vez cambió su foco hacia el trabajo académico y las notas, generó un análisis muy predecible en el que solo se consideraba el «etiquetado» de los estudiantes por parte de los profesores universitarios, en términos de la negociación de tareas y de criterios dentro de un sistema que permitía mantener la iniciativa a los profesores; se quedaron fuera otras cuestiones más amplias de la sociología del conocimiento académico y de la experiencia intelectual.

Dirigir el trabajo de campo

El trabajo de campo de la observación participante exige del investigador tres conjuntos de requerimientos:

— El investigador debe dejarse afectar y estar abierto a distintas perspectivas, contra la tendencia a rutinizar el trabajo de observación participante. Puede conseguirlo teniendo los ojos bien abiertos como un niño atento a todo; o puede cambiar cada vez su sitio de observación; o aprovechar cada oportunidad para replicar de forma imaginativa el rol de las personas que ha conocido.

— Debe desarrollar constantemente su capacidad para observar lo que está ocurriendo, descubriendo más en ello o junto a ello. Para esto, puede considerar de forma regular: (a) si necesita o no desarrollar conceptos dedicando más tiempo a observar sus propiedades; (b) si ha dado con una persona o situación que deba ser puesta en relación con observaciones previas; (c) si parte de bases claras a la hora de observar eventos, en el sentido de una perspectiva apropiada que ayude a caracterizarlos; (d) si necesita realizar un giro teórico cambiando el foco y los propósitos de su OP; y (e) si primero debe formular de forma precisa una hipótesis o modelo y después pasar al trabajo

de búsqueda sistemática de evidencias para su confirmación (o no). Schatzman (1973: 53-58) presenta una clara explicación de las razones para desplazarse de uno a otro de estos terrenos de observación a lo largo de las distintas etapas del trabajo de campo, pero remarca que la cuestión de cuándo hacer los tránsitos es, a fin de cuentas, una decisión llevada a cabo por el juicio del investigador.

— Debe encontrar tácticas a través de las cuales implementar su rol-maestro. Por ejemplo, dentro de su rol de participante-observador, puede elegir o bien una «interacción limitada» (esperar a ser invitado a adentrarse más en la conversación), o bien una propuesta directa a sus informantes de participar en una entrevista estructurada a partir de su posición «tolerada». Lo que decida dependerá de su juicio sobre la potencialidad de la situación a la luz del plan general. Donald Roy (1970) ha descrito cómo transitaba de una estrategia a otra durante un estudio de observación participante sobre una campaña de reclutamiento sindical.

Sin embargo, aunque los investigadores de OP puedan intuir cuándo cambiar de estrategia y cuándo desplegar su imaginación para integrar piezas dispersas del trabajo de observación, permanece aún un dilema mayor para la gestión de todo el trabajo de campo:

¿Cómo puede el investigador testear y juzgar la validez y la originalidad de sus «modelos parciales» o hipótesis cuando está inmerso en su estrategia de trabajo de campo?

Las implicaciones de esta cuestión son profundas. Es posible que la presencia del observador introduzca efectos perturbadores sobre los informantes: puede ser incorporado como un útil miembro de más; puede ser catalogado como un incordio poco fiable (y en este caso resultar atractivo a los solitarios o desafectos); se puede volver un catalizador pasivo que anima el desarrollo de conversaciones reprimidas; puede tener un rol de intervención y liderar nuevas acciones; o se puede colocar en el centro de disensos y disputas, con efectos catastróficos sobre los propósitos

científicos de la investigación. Los manuales ofrecen pocas advertencias sobre el manejo de estas situaciones una vez han sido puestas en marcha, simplemente señalan que los trabajadores de campo deben permanecer en los espacios que han construido para sí mismos. «El asunto paradójico de cambiar o no cambiar [...] no debe preocuparnos ni a nosotros ni a nuestro trabajador de campo modelo. Este último [...] no tiene otro recurso que actuar como se hubiese esperado que actúe un investigador de campo» (Schatzman, 1973: 64). En cualquier caso, sea esto verdad o no, el investigador debe ser consciente de las contingencias del campo para calcular para sí los efectos que ha causado su presencia en la escena de la acción, tanto para juzgar cómo hubiesen sido las cosas sin su intervención, como para usar los resultados observados de la investigación como si fuesen datos de una investigación experimental. Las razones lógicas de tal cálculo son cruciales para los procesos de recolección de datos, codificación y análisis, aunque parece que no se han producido avances en este sector metodológico desde que Weber puso en discusión la razón lógica por la cual los historiadores podrían evaluar los efectos de la Batalla de Maratón (Weber, 1949: 171-174).

La forma procedimental explícitamente pensada para ganar cierta distancia respecto del alboroto del trabajo de campo reside en el registro de las observaciones y las reflexiones generadas en el campo, así como en la organización de las notas de campo. En las notas de campo se juega la dialéctica entre implicación y distancia. Cuantas más notas se tengan, mayor será la distancia posible, gracias a la oportunidad de revisar y chequear a posteriori las observaciones y las codificaciones. En un trabajo en equipo, el intercambio de opiniones y la crítica de las notas diarias obtenidas en el campo conforman el principal modo de desarrollo de la estrategia de investigación. El trabajo de campo extensivo siempre incluye «recesos metodológicos» en los cuales los investigadores van a conferencias, intercambian y debaten borradores y revisan programas alternativos para conectar sus hipótesis y patrones de datos. Schatzman ilustra los diferentes enfoques a través de tres tipos de notas de campo (*observacionales*, *metodológicas* y *teóricas*) y muestra cómo cada una de ellas contribuye al trabajo analítico posterior. Glaser y Strauss (1975) han publicado recientemente una serie de instrucciones detalladas acerca de cómo escribir un informe analítico y cómo usarlo para reformular las actividades en el trabajo de campo.

Comentario

El proceso de objetivizar las experiencias de campo pretende, en primer lugar, deconstruir la confección de roles y el intercambio de significados realizados en las diferentes negociaciones durante los encuentros del trabajo de campo. De estas experiencias, el investigador debe *abstraer* conocimiento acerca de los procesos sociales (o conocimientos acerca de cómo dar cuenta de sus formas y apariencias). Esto se logra «empaquetando» de forma compacta el resultado de sus encuentros con los informantes como científico social. Schatzman dice: «El paquete se prepara para ser después revisado y comprendido de un vistazo [...] El investigador se disciplina a sí mismo para pensar en términos de *unidades de información*, sea cual sea su contenido» (1973). Aunque no se ha explicado todavía la lógica del registro, la codificación y la revisión, podemos ver ahora su condición operativa esencial: el carácter ambiguo y evocador de los encuentros en el campo debe ser reducido a unidades de investigación que tengan un contenido específico, un valor direccional para la constante verificación del plan de investigación. A este respecto, el pragmatismo libre y humanista de Mead y Dewey debe saldar cuentas con el racionalismo de la tradición científica natural del siglo XIX; la lógica del razonamiento inductivo sale reforzada en relación con los criterios del método hipotético deductivo de J. S. Mill, anclado firmemente en los procedimientos de la demostración silogística y la prueba experimental (véase Willer y Willer, 1973: cap. 4).

Analizar la información cualitativa

Cualquier análisis implica la reorganización de proposiciones que ya incluyen una interpretación, una representación de las formas de la realidad social; por eso, en el campo de los estudios socioculturales, sería imposible no usar y desplegar los metafóricos «puntos de vista». ¿Qué es lo que está aquí en cuestión? La pregunta de cuál de las estrategias particulares es más adecuada para generar un análisis, a partir de la OP, y unas explicaciones teóricas que den al lector una visión de las relaciones entre (y por debajo de) las formas culturales en la que el discurso metafórico o bien se revela o bien se puede traducir a un lenguaje teórico riguroso. Los cuatro tipos de razonamiento analítico identificados en la primera parte de este capítulo ofrecen tres distintas

respuestas a esta cuestión. En primer lugar, el entendimiento empático preserva de forma explícita el tejido metafórico de las formas culturales en su disposición original, reflejando, tan bien como sea posible, las maneras en que son vividas por los sujetos. Incluso aquí es necesario el proceso analítico, pero sus objetivos se limitan a *encontrar patrones* en la información, de modo que se puedan presentar las observaciones participantes del investigador de forma etnográficamente convincente: las metáforas y las imágenes de la cultura (o subcultura) anfitriona son reagrupadas, sin ser traducidas. En segundo lugar, el investigador debe elegir una metáfora-maestra de entre aquellas presentes en su material: esta es la estrategia de *construir modelos* a la que pertenecen tanto la inducción analítica como la comparación constante. La voluntad de la inducción analítica de construir un modelo cerrado y unitario que dé cuenta de rasgos supuestamente universales de un cierto fenómeno cultural hace de esta estrategia un caso límite (según la visión crítica de Turner, 1953) que dejaré de lado. Examinaré la estrategia de comparación constante para elucidar los principales pasos del proceso de construcción de un modelo y criticar así la relación arbitraria entre el modelo generado a partir del «análisis de datos» [*grounded theory*] y su interpretación. En tercer lugar, argumentaré que la única interpretación posible de la estrategia progresiva-regresiva de Sartre conlleva la búsqueda de mediaciones estructurales/históricas, un modo de análisis que podría permitirnos superar algunas de las contradicciones del método de comparación constante.

Los cuatro tipos de estrategia analítica afrontan el mismo dilema central, si bien el primero de ellos deniega su premisa y reniega de una relación con los elementos no observables de la realidad social (véase H. S. Becker, 1971: v-vi). El dilema es:

> Dado que el analista debe subsumir los elementos observacionales en el marco de una explicación teórica en torno a las relaciones culturales, ¿cómo podría conservar y desplegar su comprensión sobre las características concretas de ciertos ambientes sociales cuando estas están insertas en su propia información?

El método de comparación constante

Glaser y Strauss presentaron por primera vez su estrategia en un artículo (1965) que acentuaba la velocidad que puede alcanzar una investigación a través de la comparación entre grupos, cuando estos han sido especialmente seleccionados para producir categorías de cara a la construcción concreta de un modelo, y la «credibilidad» que la comparación constante da a las hipótesis generadas a través de la recolección, codificación y análisis de la información. En un libro posterior (1968), explicaban de forma más extensa la lógica del «muestreo teórico» de grupos y acontecimientos y trataban también de codificar las principales tareas de la etapa de análisis. En una secuela reciente (1975) han mostrado cómo la práctica de la escritura de notas del trabajo de campo está regida por las exigencias de su estrategia analítica. En sus explicaciones, «características» y «enlaces» son los términos clave. Los primeros días en el campo dirigen la investigación hacia ciertos conceptos sensibles que llevan al investigador a proponer la existencia efectiva de ciertas categorías. Estos son síndromes socioculturales cuyas características se deben descubrir a través de la investigación comparativa; solo cuando en la búsqueda de materiales para una categoría se han clasificado e interrelacionado todos los callejones sin salida, el investigador puede asumir que ha logrado la «saturación teórica» de las características de sus categorías. En el curso de la búsqueda de características, el investigador construye hipótesis con la intención de encontrar conexiones temáticas entre lo que le ayudará a construir un modelo sociológico para el fenómeno en cuestión. De este modo, gradualmente, el campo abierto a la exploración y a la comparación constante se va estrechando y cerrando; tal y como dice Schatzman (1973: 111): «Una vez que el analista logra un «enlace clave» (esto es, una metáfora, un modelo, un esquema general, un patrón o una línea argumental primordial) se puede hacer más selectivo respecto a los tipos de personas o de eventos con los que necesita tratar». Finalmente, todas las hipótesis en pie serán reorganizadas jerárquicamente, dentro de esta metáfora o modelo y la llamada saturación teórica de categorías será complementada por una saturación del modelo con la información obtenida. La «teoría sustantiva del análisis de datos» resultante estará teñida de datos diversos cuya combinación articulará una doble adecuación: la de la información con los conceptos y la de los conceptos con el modelo. Cuatro fases de análisis nos llevan del primer trabajo de campo a su finalización:

comparar acontecimientos para clarificar y elaborar categorías; *integrar las características descubiertas* en definiciones categoriales (una subrutina tomada de la inducción analítica); *delimitar la teoría* enlazando y fusionando hipótesis para reducir su complejidad; y, al final del trabajo de campo, *escribir* el modelo teórico completamente organizado en una explicación que sea satisfactoria estética y sociológicamente. Glaser y Strauss ilustran de forma útil, paso a paso, la operación práctica de esta secuencia en la investigación que hicieron sobre cómo se manejan las contingencias en el cuidado de pacientes muy graves en las subculturas de los enfermeros (1968: 105-114).

Comentario

Los estudios sobre subculturas trabajadoras o formas de vida organizadas producidos de acuerdo con las reglas del método de comparación constante manifiestan una palpable credibilidad y validez (véase, por ejemplo, Strauss *et al.*, 1964; Glaser y Strauss, 1965; y Becker *et al.*, 1968). Pero esto plantea la pregunta de cuáles son las bases de una negociación de éxito en nuestro dilema sobre la estrategia analítica. Creo que la credibilidad lograda depende del cortocircuito de los criterios racionales de crítica del conocimiento teórico. Glaser y Strauss afirman:

> El análisis sistemático que se desarrolla permite al trabajador de campo escribir procedimientos para que otros espectadores externos puedan introducirse en la esfera de la vida y la acción [...] No es infrecuente que gente invierta con éxito su dinero, su reputación e incluso sus vidas, así como la confianza de otros, a partir de su interpretación de otras sociedades. Lo que hace el trabajador de campo es hacer de esta estrategia cotidiana de personas reflexiva, una estrategia de investigación exitosa. (1968: 226-227)

Esta concepción pragmática de las funciones prescriptivas de la construcción de modelos asume que la teoría del análisis de datos será desarrollada por un lector competente en los códigos del modelo y en sus subrutinas; la proyección en la que se basa este «mapa cognitivo» no puede someterse a su vez al testeo crítico. De este modo, los cánones de la demostración racional y las pruebas son dejadas de lado; con el fin de darle sentido al

modelo, el lector debe encerrarse dentro de los dominios de su interpretación. Barry Hindens (1973b: 242-247) ha argumentado de forma convincente que un modelo sociológico no se puede relacionar con la teoría social general a través de un conjunto riguroso de reglas semánticas, al contrario que los modelos matemáticos respecto de los sistemas formales: la teoría de campo es más una cuestión de estilo que de gramática. El método de comparación constante conserva en parte su privilegio de autovalidación al limitar su interpretación a áreas problemáticas substantivas, restringidas en el espacio y en el tiempo al fenómeno particular tratado por el sociólogo. Colin Fletcher (1974) sugiere que la tradición de «a cada antropólogo, su propia tribu» ha corrompido la capacidad de sostener una verdadera teorización crítica. Podría haber citado como evidencia el estudio sobre las evaluaciones académicas hecho por Becker *et al.* (1968), que proponía al final la abolición de todo el sistema de notas. Su llamada a terminar con todos los etiquetamientos opresivos se presentaba de forma tan abstracta que tenía pocas oportunidades de ser tenida en cuenta como una intervención política real en la arena de los conflictos en torno a las estratificaciones culturales.

La búsqueda de condiciones históricas/estructurales

La estrategia de Sartre propone un pasaje de ida y vuelta desde una hipotética teoría del orden social en su conjunto hasta el nivel de las relaciones culturales negociadas en las que los individuos crean y viven sus experiencias, para después volver otra vez al todo social con ciertos elementos que criticarán la lectura inicial. Cualquier juicio sobre la adecuación de esta estrategia para lidiar con nuestro dilema debe sopesar la capacidad del evaluador para manejar tanto el momento progresivo como el regresivo de su análisis. La formulación del tema de investigación exige desde el principio que el fenómeno sea situado dentro de una concepción explícita de las dinámicas y las estructuras centrales de toda la sociedad (momento regresivo). La exploración del tema de investigación requerirá una continua elaboración y reelaboración de las conexiones empíricas entre procesos correspondientes a los «niveles» de la biografía, la familia y el vecindario, la comunidad, la economía y el Estado-nación (momento progresivo). Con frecuencia, las conexiones empíricas sugieren la existencia de procesos que trabajan en otras dimensiones de la realidad social, como ocurre en los casos de los estilos juveniles «delincuentes» y del discurso

de «la ley y el orden». Esta cuestión apareció durante los análisis del fenómeno de los ataques callejeros (véase Clarke *et al.*, 1975). Aquí, los métodos de la observación participante (los conocimientos de una comunidad local adquiridos a través de centros de asistencia y acción vecinal; el análisis de diarios y otros documentos; la intervención en campañas ante el Tribunal de Apelación) pueden ser vistos como una «contaminación necesaria» usada en el marco de un estudio progresivo-regresivo cuya finalidad era abrir y reorganizar el relato de la hegemonía capitalista monopolista en la Gran Bretaña de postguerra, así como establecer una nueva historia social de «la ley y el orden» contra la «delincuencia» en el escenario ideológico y político del cambio de coyuntura de mediados de los años sesenta a los años setenta.

Cuando un rico conjunto de materiales pone de relieve un nuevo complejo de mediaciones, gran parte del marco del estudio es puesto en cuestión, y el esfuerzo por lograr una nueva totalización teórica antes de que se desestime la estrategia de investigación se vuelve arriesgado. Este momento «deconstructivo» hace que surjan problemas metodológicos, cuyo centro de gravedad ha sido expuesto claramente por Stuart Hall en su reciente análisis de las ideas y los métodos de Marx (Hall, 1974b: 150-160) al señalar la tensión existente entre los modos *historicistas* de estudiar una formación social total y aquellos otros cuyo enfoque es *estructuralista*. En el primero, la relación entre un proceso social específico y otro remite a una explicación genética del movimiento histórico general que dio lugar a ambos; en nuestro ejemplo, la creciente atención a los ataques callejeros y las repuestas a los mismos están situadas en la explicación de una crisis cada vez mayor del consenso ideológico y político de la Gran Bretaña de finales de los años sesenta. En el segundo, la exposición de las mediaciones lleva a la elaboración de un resumen detallado de un conjunto de contradicciones, «estructuradas según la preponderancia»; en nuestro caso, se señala que el plano ideológico de la administración judicial y social se cruza con el de la cultura juvenil de manera que se genera «estructuralmente» una mutua interferencia en los discursos de cada uno. El problema central es entonces encontrar un modo de documentar las prácticas ideológicas de la cultura joven (etc.) que permita entender la «efectividad estructural» del conjunto de contradicciones que las determina y, simultáneamente, abrir un camino para identificar los procesos del movimiento histórico en el cual esa efectividad es solo un momento coyuntural.

Comentario

La exposición de Sartre de su estrategia analítica enfatiza la necesidad de poner en primer lugar la caracterización del movimiento histórico, de manera que permita una genuina totalización crítica de la explicación de un fenómeno cultural y pueda revelar las posibilidades de trascender el estado presente de la situación. Sin embargo, se presenta de forma vaga la cuestión crucial de los procedimientos y los controles teóricos sobre la construcción de esas explicaciones. Estos controles no son tanto materia de una lógica general (si bien las reglas lógicas no pueden ser dejadas de lado) sino una interrogación sobre las formas sociales y culturales a través de las cuales podemos aprehender las conexiones en curso entre las estructuras más profundas de las clases sociales: modo de producción, ideologías hegemónicas y su repertorio de combinaciones, las «versiones» del poder político. Los proyectos sobre el fenómeno de los ataques callejeros y el trabajo sobre grupos subculturales en general todavía tienen que encontrar un modo de incorporar una ideología-crítica a los resultados de una adecuada economía-crítica (y de este modo, modificar ambas); y en ese estadio, todavía quedará llevar toda la explicación al superior nivel de análisis de las coyunturas políticas, un análisis que confronte las verdaderas posibilidades de intervención en las actuales luchas entre grupos y, en última instancia, clases. Hasta entonces, es mejor que estas dimensiones sean tratadas por las analogías y las metáforas históricas a que sean obviadas por completo, tal y como hace la sociología profesional al intentar «descubrir» una teoría a partir del análisis de datos estrictamente limitada a subculturas concretas y sus desviaciones.

Conclusión

He remarcado algunas debilidades de la lógica de investigación del paradigma de la observación participante tal y como este se presenta en importantes textos metodológicos; significativamente, estas debilidades aparecen justo donde los textos proporcionan reglas para el manejo de los dilemas teóricos y procesales. He sugerido que los estudios críticos en torno a las formaciones culturales podrían adoptar fructíferamente la propuesta de Sartre del método progresivo-regresivo (una versión modificada que reemplace su historicismo poco preciso —si bien

evocador— por una síntesis más completa de métodos estructurales e históricos). Pero no he sido capaz de ofrecer un acercamiento metodológico que vaya más allá de los inigualados logros del reciente trabajo del Grupo de Estudios Subculturales, cuyos resultados han quedado registrados en la primera parte de este volumen. Lo que está en juego aquí no es la lógica universal de la investigación sociológica, sino las lógicas específicas de las diferentes técnicas con las cuales los estudios culturales críticos pueden analizar las conexiones entre diferentes tipos de elementos de las formaciones sociohistóricas y las articulaciones a través de las cuales se compone su compleja estructura específica. El trabajo de desarrollar métodos de investigación no puede ser llevado a cabo en abstracto; les podremos extraer el jugo en la medida en que esos métodos hagan justicia a las contradicciones de nuestra sociedad en una confrontación adecuada con sus problemas teóricos y políticos.[2]

---

2 El profesor Gild Baldamus de la Universidad de Birmingham me introdujo en las cuestiones de la lógica de investigación de los métodos sociológicos; Baldamus señala la contradicción, en gran parte de la práctica sociológica, entre el rigor lógico y la importancia teórica. Este artículo se ha beneficiado de muchas críticas y sugerencias de Rachel Powell del CCCS.

Bibliografía

Abrams, M. (1959), *The Teenage Consumer*, Londres Press Exchange Ltd.

______ (1969), *Must Labour Lose?*, Penguin Special.

Addams, Jane (1972) [1909], *The Spirit of Youth and the City Streets*, University of Illinois Press.

Ahiram, E. (1966), «Distribution of Income in Trinidad-Tobago and Comparison with Distribution of Income in Jamaica», en *Social and Economic Studies*, vol. 15, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies.

Akers, R. L. (1967), «Problems in the Sociology of Deviance: Social Definitions and Behaviour», *Social Forces*, núm. 46.

Althusser, L. (1969), *For Marx*, Allen Lane, Penguin Press.

______ (1971), «Ideology and the State», en *Lenin And Philosophy, & other Essays*, New Left Books [ed. cast.: *Lenin y la filosofía,* México, Era, 1981].

Anderson, P. (1964), «Origins of the Present Crisis», *New Left Review*, núm. 23 [reimpreso en P. Anderson y Blackburn (eds.) (1965)].

______ (1965a), «The Left and the 50's», *New Left Review*, núm. 29.

______ (1965b), «Socialism and Pseudo-Empiricism», *New Left Review*, núm. 35.

Anderson, P. y Blackburn, R. (eds.) (1965), *Towards Socialism*, Fontana.

Andreski, S. (ed.) (1974), *The Essential Comte*, Croom Helm.

Armistead, N. (ed.) (1974), *Reconstructing Social Psychology*, Penguin.

Arnold, D. O. (ed.) (1970), *The Sociology of Sub-cultures*, Glendessary Press.

Auld, J. (1973), «Cannabis: the Changing Patterns of Use», *New Society* (septiembre).

Auletta, K. (1982), *The Underclass*, Ramdom House.

Back, L. (1996), *New Ethnicities and Urban Culture*, UCL Press.

Back, L., Cohen, P. y Keith, M. (1999), «Between Home and Belonging: Critical Ethnographies of Race, Place and Identity», *Finding the Way Home Working Paper*, núm. 2, Centre for New Ethnicities Research, University of East London.

Bacrach, P. y Baratz, M. (1962), «The Two Faces of Power», *American Political Science Review*, núm. 56.

Baden-Powell (1930) [1908], *Scouting for Boys*, C. Arthur Pearson Ltd [ed. cast.: *Escultismo para muchachos,* Barcelona, Oida, 1976]

Bailey, R. (1973), *The Squatters*, Penguin.

Bailey, R. y Young, J. (eds.) (1973), *Contemporary Social Problems in Britain*, Saxon House.

Banton, M. (1967), «Integration into what Society?», *New Society* (noviembre).

Barker, P. y Little, A. (1964), «The Margate Offenders: a Survey», *New Society* (julio) [reimpreso en T. Raison (ed.) (1966)].

Barthes, R. (1971), «Rhetoric of The Image», *Working Papers in Cultural Studies*, núm. 1, CCCS, Universidad de Birmingham.

Becker, H. S. (1958), «Problems of Inference and Proof in Participant Observation», *American Sociology Review*, núm. 23 (diciembre).

______ (1967), «Whose side are we on?» *Social Problems*, núm. 14 [reimpreso en J. D. Douglas (ed.) (1972)].

______ (ed.) (1964), *The Other Side: Perspectives on Deviance*, Glencoe, Free Press [ed. cast.: *Los extraños: sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1971].

______ (1971), *Sociological Work: Method and Substance*, Allen Lane.

Becker, H. S. y Geer, B. (1957), «Participant Observation and Interviewing: a Comparison», *Human Organisation*, vol. 16, núm. 3 [reimpreso en G. J. McCall y J. L. Simmons (eds.) (1969)].

Becker, H. S., Geer, B. y Hughes, E. C. (1968), *Making the Grade*, John Wiley.

Becker, H. S., Geer, B., Hughes, E. C. y Strauss, A. L. (1961), *Boys in White*, University of Chicago Press.

Becker, H. S., Geer, B., Riesman, D. y Weiss, R. S (eds.) (1968), *Institutions and the Person*, Chicago, Aldine.

Bennett, A. (1999), «Subcultures or Neo-Tribes?», *Sociology*, vol. 33, núm. 3, pp. 599-617.

Berger, B. M., Hackett, B. M. y Millar, R. M. (1972), «Childrearing Practices in the Communal Family», en H. P. Dreitzel (ed.) (1972).

Berry, Linda (1974), «Women in Society - 1. A Discussion on Female Violence», *The Listener* (noviembre).

Beynon, H. (1973), *Working for Ford*, Penguin Sociology.

Blackburn, R. (ed.) (1972), *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social Theory*, Fontana [ed. cast.: *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona, Grijalbo].

Blackburn, R. y Cockburn, P. (eds.) (1969), *Student Power*, Penguin.

Bloch, E. (1970), *A Philosophy of the Future*, Herder and Herder.

______ (1971), *Man on his own*, Herder and Herder.

Blumer, H. (1954), «What is Wrong with Social Theory?», *American Sociological Review*, núm. 19 [reimpreso en N. K. Denzin (ed.) (1970)].

______ (1956), «Sociological Analysis and the Variable», *American Sociological Review*, núm. 21 [reimpreso en P. F. Lazarsfeld *et al*. (eds.) (1972)].

______ (1969), *Symbolic Interactionism*, Prentice-Hall.

Bobbit, P. (2002), *The Shield of Achilles*, Penguin.

Bogdanor, V. y Skidelsky, R. (eds.) (1970), *The Age of Affluence*, Macmillan Papermac.

Bookchin, M. (1971), *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press.

Booker, C. (1969), *The Neophiliacs: a Study of the Revolution in the English in the Fifties and Sixties*, Collins.

Bookhagen, C. *et al*. (1973), «Kommune 2: Childrearing in the Commune», en H. P. Dreitzel (ed.) (1973).

Boyd, J. (1973), «Discussion contribution on Trends in Youth Culture», *Marxism Today* (diciembre).

Brake, M. (1973), «Cultural Revolution or Alternative Delinquency», en R. Bailey y J. Young (eds.) (1973).

Bruyn, S. (1966), *The Human Perspective in Sociology*, Prentice-Hall.

Buff, Stephen (1970), «Greasers, Dupers and Hippies: Three responses to the Adult World», en L. K. Howe (ed.) (1970).

Campbell, A. (1986), *The Girls in the Gang*, Blackwell.

Carpenter, M. (1968) [1851], *Reformatory Schools for the Children of the Dangerous and Perishing Classes and Juvenile Offenders*, Woburn Press of London.

CASHMORE, E. y MCLAUGHLIN, E. (1991), *Out of Order?*, Routledge.

CHAMBERLAIN, C. y MOORHOUSE, H. (1974), «Lower Class Attitudes to The British Political System», *Sociological Review*, vol. 22, núm. 4, NS (noviembre).

CHAMBERS, I. (1974), «Roland Barthes: Structuralism/semiotics», *Working Papers in Cultural Studies*, núm. 6, CCCS, Universidad de Birmingham.

CHAMBERS, I. (1985), *Urban Rhythms*, MacMillan.

CLARKE, G. (2005) [1981], «Defending Ski-Jumpers», en K. Gelder (ed.) (2005).

CLARKE, J. (1973), «Skinheads and Youth Culture», *CCCS Stencilled Paper*, núm. 23, Universidad de Birmingham.

______(1974), *Reconceptualising Youth Culture*, Tesis de maestría no publicada, CCCS, Universidad de Birmingham.

CLARKE, J., CRITCHER, C., HALL, S. y JEFFERSON, T. y ROBERTS, B. (1975), «Mugging and Law 'n' Order», artículo presentado en la Conferencia Nacional de Desviación, Cardiff, University College.

CLARKE, J., HEBDIGE, D. y JEFFERSON, T. (1974), «British Youth Cultures 1950-1970», en *Instituto Universitario Orientale, Annali, Sezione Germanica, Anglistica* XVII (i) y (ii); también disponible como *CCCS Stencilled Papers*, núm. 14, 22, 20 y 23.

CLARKE, J. y JEFFERSON, T. (1974), «Working Class Youth Cultures», *CCCS Stencilled Paper*, núm. 18 [reimpreso en G. Mungham y G. Pearson (eds.)]

CLEAVER, E. (1970), *Soul on Ice*, Panther.

CLOWARD, R. y OHLIN, L. (1960), *Delinquency and Opportunity: A Theory of Delinquent Gangs*, Chicago, Free Press.

COHEN, A. (1955), *Delinquent Boys: The Culture of The Gang*, Chicago, Free Press.

COHEN, P. (1972), «Sub-Cultural Conflict and Working Class Community», *Working Papers in Cultural Studies*, núm. 2, CCCS, Universidad de Birmingham.

COHEN, S. (ed.) (1971), *Images of Deviance*, Penguin.

______ (1973), *Folk Devils and Moral Panics*, Paladin.

______ (1974), «Criminology and the Sociology of Deviance in Britain», en P. Rock y M. McIntosh (eds.) (1974).

______ (2005) [1980], «Symbols of Trouble», en K. Gender (ed.) (2005).

COHN, N. (1970), *The Pursuit of the Millenium*, Paladin.

Coleman, A. (1961), *The Adolescent Society*, Glencoe, Free Press.

Collison, M. (1996), «In Search of the High Life: Drugs, Crime, Masculinity and Consumption», *British Journal of Criminology*, vol. 36, núm. 3, pp. 428-444.

Connell, R. W. (1987), *Gender and Power,* Polity.

______ (1995), *Masculinities,* Polity.

Cooper, D. (1967), *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, Paladin [ed. cast.: *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1985].

______ (1972), *The Death of the Family*, Pelican [ed. cast.: *La muerte de la familia*, Barcelona, Ariel, 1979].

______ (1974), *The Grammar of Living*, Allen Lane [ed. cast.: *La gramática de la vida*, Barcelona, Ariel, 1978].

Corrigan, P., *The Smash Street Kids*, Paladin.

Cousins, J. y Brown, R. (1972), «Patterns of Paradox: Shipbuilding Workers' Images of Society», artículo presentado en la SSRC Conference on the Occupational Community of the Traditional Worker, University of Durham.

Coward, R. (1977), «Class, "culture" and the Social Formation», *Screen*, vol. 18, núm. 1, pp. 75-105.

Critcher, C. (1975), «Football since the War: a Study in Social Change and Popular Culture», *CCCS Stencilled Paper*, núm. 29, Universidad de Birmingham.

Dahrendorf, R. (1985), *Law and Order*, The Hamlyn Lectures, serie XXXVII, Stevens & Sons.

Daniel, S. y McGuire, P. (eds.) (1972), *The Paint House*, Penguin.

Davis, F. (1970), «Focus on the Flower Children: why all of us may be Hippies some day», en J. Douglas (ed.) (1970).

Dean, John P. *et al.* (1967), «Participant Observation and Interviewing», en John Doby (ed.) (1967).

Denzin, N. K. (1970), *The Research Act in Sociology*, Butterworths.

______ (ed.) (1970), *Sociological Methods: a Sourcebook*, Butterworths.

______ (1971), «The Logic of Naturalistic Enquiry», *Social Forces*, vol. L, núm. 2.

Dewey, J. (1938), *Logic: the Theory of Inquiry*, Nueva York, Holt, Rineheart and Winston [ed. cast.: *Lógica: teoría de la investigación*, México, FCE, 1950].

Dobey, John (ed.) (1967), *An Introduction to Social Research*, Nueva York / Londres, Meredith Publishing Company, Appleton-Century-Crofts.

Dorn, N. y South, N. (1999) [1983], «Youth, the Family and the Regulation of the "Informal"», en N. South (ed.) (1999).

Douglas, J. D. (ed.) (1970), *Observations of Deviance*, Random House.

______ (ed.) (1972), *The Relevance of Sociology*, Appleton-Century-Crofts.

Downes, D. (1966), *The Delinquent Solution*, Routledge and Kegan Paul.

Doxey, G. V. (1969), *Survey of the Jamaican Economy* (Informe gubernamental).

Dreitzel, H. P. (ed.) (1972), *Recent Sociology No. 4: Family, Marriage, and the Struggle of the Sexes*, Collier-Macmillan.

______ (ed.) (1973), *Recent Sociology No. 5: Childhood and Socialization*, Collier-Macmillan.

Dunning, E. (ed.) (1971), *The Sociology of Sport: a Selection of Readings*, Cass.

Easthope, G. (1974), *History of Social Research Methods*, Longman.

Eco, U. (1972), «Toward a Semiotic Inquiry into the Television Message», *Working Papers in Cultural Studies*, núm. 3, pp. 103-121.

Eisen, J. (ed.) (1970), *Altamont*, Avon Books.

Epstein, J. S. (ed.) (1998), *Youth Culture: Identity in a Postmodern World*, Blackwell.

Erikson, K. T. (1962), «Notes on the Sociology of Deviance», *Social Problems*, núm. 9 (primavera) [reimpreso en H. S. Becker (ed.) (1964)].

______ (1966), *Wayward Puritans*, John Wiley.

Eve, M. y Musson, D. (eds.) (1982), *The Socialist Register 1982*, Merlin Press.

Faris, R. E. (1967), *Chicago Sociology: 1920-1932*, University of Chicago Press.

Fletcher, C. L. (1966), «Beats and Gangs on Merseyside», en T. Raison (ed.) (1966).

______ (1974), *Beneath the Surface*, Routledge and Kegan Paul.

Foster, J. (1974), *Class Struggle and Industrial Revolution*, Weidenfeld and Nicolson.

Francis, O. C. (1963), *The People of Modern Jamaica*, Department of Statistics, Kingston, Jamaica.

Frith, S. (1976), «Slade: Cum on Feel the Noize», en M. Gold (ed.) (1976).

______ (1977), «Socialisation and Rational Schooling: Elementary Education in Leeds, 1800-1870», en P. McCann (ed.) (1977).

Fyvel, T. R. (1963), *The Insecure Offenders*, Chatto and Windus.

Gans, H. (1963), *The Urban Villagers*, Nueva York, Free Press.

______ (1968), «The Participant Observer as a Human Being: Observations on the Personal Aspects of Fieldwork», en H. S. Becker *et al*. (eds.) (1968).

Geer, B. (1964), «First Days in the Field», en P. Hammond (ed.) (1964) [reimpreso en G. J. McCall y J. L. Simmons (ed.) (1969)].

______ (1970), «Studying a College», en R. Habenstein (ed.) (1970).

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Culture*, Hutchinson [ed. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

Gelder, K. (ed.) (2005), *The Subcultures Reader*, 2ª edición, Routledge.

Gelder, K. y Thornton, S. (eds.) (1997), *The Subcultures Reader*, Routledge.

Gelsthorpe, L. R. (ed.) (1992), *Ethnic Minority Groups in the Criminal Justice System*, Cropwood Conferences Series núm. 21, Institute of Criminology, Cambridge University.

Gibbs, J. (1966), «Conceptions of Deviant Behaviour: the Old and the New», *Pacific Sociological Review*, núm. 9 (primavera).

Gillis, John R. (1974), *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations 1770-Present*, Academy Press.

Gillman, P. (1973), «I Blame England», *Sunday Times Magazine* (30 de septiembre).

Gilroy, P. (1982), *The Myth of Black Criminality*, en M. Eve y D. Musson (eds.) (1982).

______ (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Unwin Hyman.

______ (1997), «"After the love has gone": Bio-politics and Etho-poetics in the Black Public Sphere» en A. McRobbie (ed.) (1997).

______ (2000), *Between Camps*, Penguin.

Glaser, B. (1965), «The Constant Comparative Method of Qualitative Analysis», *Social Problems*, vol. 12 [reimpreso en G. J. McCall y J. L. Simmons (eds.) (1969)].

Glaser, B. y Strauss, A. (1965), *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine.

______ (1968), *The Discovery of Grounded Theory*, Weindenfeld and Nicolson.

______ (1975), *Theoretical Sampling*, Chicago, Aldine.

Glyn, A. y Sutcliffe, B. (1972), *British Capitalism, Workers, and the Profits Squeeze*, Penguin.

Godelier, M. (1972), «Structure and Constradicction in Capital», en R.

Blackburn (ed.) (1972).

Goffman, E., (1959), *The Presentation of Self in Eveyday Life*, Nueva York, Doubleday [Penguin, 1971] [ed. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].

______ (1961), *Asylums*, Nueva York, Doubleday [Penguin, 1968] [ed. cast.: *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984].

______ (1963), *Behaviour in public places*, Nueva York, Free Press.

______ (1968), *Stigma*, Penguin [ed. cast.: *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

______ (1969), *Strategic interaction*, Basil Blackwell.

Gold, M. (ed.) (1976), *Rock on the Road*, Futura.

Gold, R. (1958), «Roles in sociological fields observation», *Social Forces*, núm. 36 (marzo) [reimpreso en N. Denzin (ed.) (1970)].

Goldthorpe, J. H. y Lockwood, D. (1963), «Affluence and the British Class Structure», *Sociological Review*, vol. 11, núm. 2.

Goldthorpe, J. H. *et al*. (1968), *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behaviour*, Cambridge University Press.

Gorman, G. (1972), *Making Communes*, Whole Earth Tools.

Gosling, R. (1962), *Sum Total*, Faber.

Gottlieb J. y Wald, G. (1994), «Smells Like Teen Spirit», en A. Ross y T. Rose (eds.) (1994).

Gouldner, A. (1968), «The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State», *The American Sociologist* (mayo) [reimpreso en J. D. Douglas (ed.) (1972)].

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1999].

Griffin, C. (1984), *Typical Girls*, Routledge and Kegan Paul.

Grossberg, L. (1997), «Cultural Studies, Modern Logics and Globalisation», en A. McRobbie (ed.) (1997).

Habenstein, R. (ed.) (1970), *Pathways to data*, Chicago, Aldine.

Habermas, J. (1972), *Knowledge and human interests*, Heinemann [ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Valencia, Universitat de Valencia, 1995].

Hall, S. (1973), «Encoding and Decoding in the Media Discourse», *CCCS Stencilled Paper*, núm. 7, Universidad de Birmingham.

______ (1974a), «Education and the Crisis of the Urban School», en J. Raynor (ed.) (1974).

______ (1974b), «Marx's Notes on Method», *Working Papers in Cultural Studies*, núm. 6 (otoño), CCCS, Universidad de Birmingham.

______ (1998), «Aspiration and Attitude: Reflections on Black Culture in the Nineties», *New Formations*, núm. 33.

______ (2003), «New Laboour's Double-Shuffle», *Soundings*, núm. 24, pp. 10-24.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. y Roberts, B. (1978), *Policing the Crisis*, MacMillan.

Hall, S. M. y Whannel, P. (1964), *The Popular Arts*, Hutchinson.

Hall, Stanley (1905), *Adolescence: its Psychology and its relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, Londres, Sidney Appleton.

Hamblett, C. y Deverson, J. (1964), *Generation X*, Tandem Books.

Hammond, P. (ed.) (1964), *Sociologists at Work*, Nueva York, Basic Books.

Hargreaves, D. (1967), *Social Relations in a Secondary School*, Routledge and Kegan Paul.

Hayward, K. (2006), «The "Chav" Phenomenon: Consumption, Media and the Construction of a New Underclass», *Crime, Media, Culture,* vol. 2, núm. 1, pp. 9-28.

Hebdige, D. (1974), «Aspects of Style in the Deviant Sub-cultures of the 1960's», Tesis de maestría no publicada, CCCS, Universidad de Birmingham; disponible en *CCCS Stencilled Papers*, núm. 20, 21, 24 y 25.

______ (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen.

______ (2005) [1983], «Posing… Threats, Striking… Poses: Youth, Surveillance and Display» en K. Gelder (ed. (2005).

______ (1987), *Cut 'N' Mix*, Comedia.

Heinlein, R. (1965), *Stranger in a Strange Land*, New English Library.

Henry, Jules (1963), *Culture Against Man*, Random House [Penguin, 1973] [ed. cast.: *La cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI, 1970].

Herman, G. (1971), *The Who*, Studio Vista.

Hillier, P. (1975), «The Nature and Social Location of Everyday Conceptions of Class», *Sociology*, vol. 9, núm. 1.

Hindess, B. (1973b), «Models and Masks», *Economy and Society*, vol. 2, núm. 1 (febrero).

Hines, V. (1973), *Black Youth and the Survival Game in Britain*, Zulu Publications.

Hiro, D. (1973), *Black British, White British*, Pelican.

Hodkinson, P. (2002), *Goth: Identity, Style and Subculture*, Berg.

Hoggart, R. (1958), *The Uses of Literacy*, Pelican.

Houriet, R. (1971), *Getting Back Together*, Abacus.

Howe, L. K. (ed.) (1970), *The White Majority: Between Poverty and Affluence*, Vintage Books.

Hurt, J. (1972), *Education in Evolution*, Paladin.

Hutt, C. (1973), *The Death of the English Pub*, Arrow.

Jacoby, R. (1973), «The Politics of Subjectivity», *New Left Review*, núm. 79.

Jefferson, F. (1984), «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, núm. 146, pp. 53-92.

Jefferson, T. (1973), «The Teds: a Political Resurrection», *CCCS Stencilled Papers*, núm. 22.

______ (1974), «For a Social Theory of Deviance: the Case of Mugging, 1972-73», Tesis de maestría no publicada, CCCS, Universidad de Birmingham.

______ (1988), «Race, Crime and Policing», *International Journal of the sociology of Law*, núm. 16, pp. 521-539.

______ (1991), «Discrimination, Disadvantage and Policework», en E. Cashmore y E. MacLaughlin (eds.) (1991).

______ (1992), «The Racism of Criminalization», en L. R. Gelsthorpe (ed.) (1992).

______ (1994), «Theorising Masculine Subjetivity», en T. Newburn y E. Stanko (eds.) (1994).

______ (2002), «Subordinating Hegemonic Masculinity», *Theoretical Criminology*, vol. 6, núm. 1, pp. 63-88.

Jefferson, T. y Clarke, J. (1974), «Down these Mean Streets: the Meaning of Mugging», *Howard Journal*, vol. XIV, núm. 1; disponible en *CCCS Stencilled Paper*, núm. 17.

Jenks, C. (2005), *Subculture: the Fragmentation of the Social*, Sage.

Johnson, P. (1964), «The Menace of Beatlism», *New Statesman* (28 de febrero).

Johnson, R. (1970), «Educational Policy and Social Control in Mid-Victorian England», *Past and Present*, vol. 49.

Kallyndyr, R. y Dalrymple, H. (s/f), *Reggae, a People's Music*, Carib-Arawak Publications.

Kasschau, P., Ransford, E. y Bengston, V. (1974), «Generational Counsciousness and Youth Movement Participation: Contrasts in Blue Collar and White Collar Youth», *Journal Social Issues*, vol. 30, núm. 3.

Kaufman, M. (1971), «The New Homesteading Movement», en S. Teselle (ed.) (1971).

Kearney, M. C. (1988), «"I don't need you": Rethinking Identity Policies and Separatism from a Grrrl Perspective», en J. S. Epstein (ed.) (1998).

Kerouac, J. (1958), *On the Road*, Andre Deutsch [ed. cast.: *En el camino*, Barcelona, Anagrama, 2013].

Kerr, M. (1958), *The People of Ship Street*, Liverpool University Press.

Kitsuse, J. I. (1962), «Societal Reaction to Deviant Behaviour: Problems of Theory and Method», *Social Problems*, núm. 9 (invierno) [reimpreso en H. S. Becker (ed.) (1964)].

Krausz, E. y Miller, S. (1974), *Social Research Design*, Longman (Social Research Series).

Khun, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press [ed. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1977].

Laing, D. (1969), *The Sound of Our Time*, Sheed and Ward.

______ (1967), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Penguin [ed. cast.: *La política de la experiencia: el ave del paraíso*, Barcelona, Crítica, 1977].

Lane, T. (1974), *The Union Makes Us Strong*, Arrow.

Laufer, R. y Bengston, V. (1974), «Generations, Aging, and Social Stratification: on the Development of Generational Units», *Journal of Social Issues*, vol. 30, núm. 3.

Lazarsfeld, P. F. *et al.* (eds) (1972), *Continuities in the Language of Social Issues*, Nueva York, Free Press.

Leary, T. (1970), *The Politics of Ecstasy*, Paladin.

Lecourt, Dominique (1975), *Marxism and Epistemology*, New Left Books.

Lemert, E. M. (1967), *Human Deviance, Social Problems and Social Control*, Nueva York, Prentice Hall.

Lessing, D. (1969), *The Four Gated City*, Panther.

Levi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind*, Weidenfeld and Nicolson [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1994].

______ (1969), *Totemism*, Penguin [ed. cast.: *El totemismo*, Colombia, FCE, 1997].

Lindesmith, A. (1947), *Oppiate Addiction*, Bloomington, Principia Press.

Lockwood, D. (1966), «Sources of Variation in Working Class Images of Society», *Sociological Review*, vol. 14, núm. 3.

Lowenthal, D. (1972), *West Indian Societies*, Oxford University Press.

Lukes, S. (1974), *Power: a Radical View*, Studies in Sociology Series, MacMillan Papermac [ed. cast.: *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2007].

MacInnes, C. (1957), *City of Spades*, McGibbon and Kee [ed. cast.: *Ciudad de ébano*, Barcelona, Anagrama, 1987]

______ (1961), *England, Half English*, McGibbon and Kee.

Mailer, N. (1968), «The White Negro», en *Advertisments for Myself*, Panther.

Mankoff, M. (1971), «Societal Reaction and Career Deviance: a Critical Analysis», *The Sociological Quarterly*, núm. 12 (primavera).

Mann, M. (1973), *Consciousness and Action Among the Western Working Class*, MacMillan.

Mannheim, Karl (1952), «The Problem of Generations», en *Essays in the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.

______ (1972), *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: *Ideología y utopía*, México, FCE, 2004].

Marcuse, H. (1964), *One Dimensional Man*, Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2007].

______ (1969), *An Essay on Liberation*, Allen Lane, Penguin Press [ed. cast.: *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975].

______ (1970), *Eros and Civillization*, Sphere [ed. cast.: *Eros y la civilización*, Barcelona, Ariel, 2003].

Marshall, T. H. (1963), «Citizenship and Social Class», *Sociology of the Crossroads*, Routledge and Kegan Paul.

Martin, G. (2002), «Conceptualizing Cultural Policies in Subcultural and Social Movement Studies», *Social Movement Studies*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-87.

Marx, K. (1951), «The Eighteenth Brumaire», en *Marx-Engels Selected Works*, vol. I, Lawrence and Wishart [ed. cast.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003].

______ (1964), *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart [ed. cast.: *Manuscritos de 1844: Economía política y filosofía*, Buenos Aires, Polémica, 1972].

______ (1970), *The German Ideology*, Lawrence and Wishart [ed. cast.: *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*, Madrid, Losada, 2005].

Matza, D. (1961), «Subterranean Traditions of Youth», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 338.

______ (1969), *Becoming Deviant*, Prentice-Hall [ed. cast.: *El proceso de desviación*, Madrid, Taurus, 1981].

Matza, D. y Sykes, G. (1961), «Juvenile Delinquency and Subterranean Values», *American Sociological Review*, núm. 26.

Mays, J. B. (1954), *Growing up in the City*, Liverpool University Press.

McCall, G. J. y Simmons, J. L. (eds.) (1969), *Issues in Participant Observation*, Addison-Wesley.

McCann, W. P. (ed), *Popular Education and Socialization*, 1800-1900, Eyre-Methuen.

McDermott, J. J. (1971), «Nature, Nostalgia, and the City: an American Dilemma», en S. Teselle (ed.) (1971).

McDowell, L. (2003), *Redundant Masculinities?*, Blackwell.

McGlashan, C. (1973), «Reggae, Reggae, Reggae», *Sunday Times Magazine* (4 de febrero).

McGuigan, J. (1992), *Cultural Populism*, Routledge.

McLean, G. (2005), «In the Hood», *The Guardian*, 13 de mayo, pp. 1-3.

McRobbie, A. (1991a) [1980] «Settling Accounts With Subcultures: A Feminist Critique», en A. MacRobbie (1991c).

______ (1984), «Dance and Social Fantasy», en A. McRobbie y M. Nava (eds.) (1984).

______ (1989a), «Second-hand Dresses and the Role of the Ragmarket», en A. McRobbie (1991c).

______ (1991b), «*Jackie* Magazine: Romantic Individualism and the Teenager Girls», en A. McRobbie (1991c).

______ (1991c), *Feminism and Youth Culture*, MacMillan.

______ (1994), *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge.

______ (1997), «New Sexualities in Girls' and Women Magazines», en A. McRobbie (ed.) (1997).

______ (1998), *British Fashion Design*, Routledge.

______ (2007a), «Feminism and Consumer Culture Revisited», en A. McRobbie (2007b).

______ (2007b), *Displacement Feminism*, Sage.

McRobbie, A. (ed.) (1989b), *Zoot Suits and Second-hand Dresses*, MacMillan.

______ (1997), *Back to reality*, Manchester University Press.

McRobbie, A. y Nava, M. (eds.) (1984), *Gender and Generation*, MacMillan.

Mead, G. H. (1934), *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press [ed. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, México, Paidos, 1990].

Melly, G. (1972), *Revolt into Style*, Penguin.

Meltzer, B. N. *et al*. (1975), *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticisms*, Routledge and Kegan Paul.

Melville, K. (1972), *Communes in Counterculture*, Morrow Paperback [ed. cast.: *Las comunas en la contracultura*, Barcelona, Kairós, 1980].

Merton, R. K. (1968), *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, Free Press (edición ampliada) [ed. cast.: *Teoría y estructuras sociales*, México, FCE, 2002].

Messerschmidt, J. (2002), «On Gang Girls, Gender and Structural Action Theory: a Reply to Miller», *Theoretical Criminology*, vol. 6, núm. 4, pp. 461-475.

Messinger, S. (1962), «Life as Theater: Some Notes on the Dramaturgic Approach to Social Reality», *Sociometry*, núm. 25 [reimpreso en M. Truzzi, (ed.) (1968)].

Miliband, R. (1961), *Parliamentary Socialism*, Allen and Unwin.

Miliband, R. y Saville, J. (eds.) (1965), *The Socialist Register 1965*, Merlin Press.

Miller, J. (2001), *One of the Gangs: Girls, Gangs and Gender*, Oxford University Press.

______ (2002a), «The Strenghts and Limits of “Doing Gender” for Understanding Street Crime», *Theoretical Criminology*, vol. 6, núm. 4, pp. 433-460.

______ (2002b), «Reply to Messerschmidt», *Theoretical Criminology*, vol. 6, núm. 4, pp. 477-480.

Miller, W. (1958), «Lower-Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency», *Journal of Social Issues*, núm. 15 [reimpreso en D. O. Arnold, (ed.) (1970)].

Mills, C. W. (1966), *Sociology and Pragmatism*, Nueva York, Galaxy Books [ed. cast.: *Sociología y pragmatismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968].

Mitchell, J. (1971), *Woman's Estate*, Pelican [ed. cast.: *La condición de la mujer*, Barcelona, Anagrama, 1977].

______ (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane [Penguin Paperback, 1975] [ed. cast.: *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1982].

Monod, J. (1967), «Juvenile Gangs in Paris: Towards a Structural Analysis», *Journal of Research on Crime and Delinquency*, núm. 4.

Moore, D. (1994), *The Lads in Action*, Arena.

Moorhouse, H. F. y Chamberlain, C. W. (1974), «Lower Class Attitude to Property: Aspects of the Counter Ideology», *Sociology*, núm. 8.

Moran, Ld. (1968), *Winston Churchill*, Sphere [ed. cast.: *Winston Churchill*, Madrid, Taurus, 1967].

Morris, L. (1994), *Dangerous Classes*, Routledge.

Morris, M. (1997), «A Question of Cultural Studies», en A. MacRobbie (ed.) (1997).

Morris, T. (1957), *The Criminal Area*, Routledge and Kegan Paul.

Muggleton, D. (1997), «The Post-subculturalist», en S. Readhead *et al.* (eds.) (1997).

______ (2000), *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*, Berg.

Muggleton, D. y Weinzierl, R. (eds.) (2003), *The Post-Subcultures Reader*, Berg.

Mumford, L. (1922), *The Story of Utopias*, Nueva York, Boni and Liveright [ed. cast.: *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013].

Mungham, G. y Pearson, G. (eds.), *British Working Class Youth Cultures*, Routledge and Kegan Paul.

Murdock, G. (1973), «Culture and Classlessness: the Making and Unmaking of a Contemporary Myth», *paper* del *Symposium on Work and Leisure*, University of Salford.

______ (1974), «Mass Comunication and the Construction of Meaning», en N. Armistead (ed.) (1974).

______ «Youth and Class: the Career of a Confusion», en G. Mungham y G. Pearson (eds.).

Murdock, G. y McCron, R. (1973), «Scoobies, Skins and Contemporary Pop», *New Society*, núm. 547.

Murray, C. (1984), *Losing Ground*, Nueva York, Basic Books.

______ (1990), *The Emerging British Underclass*, Londres, Health and Welfare Unit, Institute of Economic Affairs.

Musgrove, F. (1968), *Youth and the Social Order*, Routledge and Kegan Paul.

______ (1974a), «The Curriculum of a World of Change», en P. H. Taylor y J. Walton (eds.) (1974).

______ (1974b), *Ecstasy and Holiness: Counterculture and Open Society*, Methuen.

Nairn, T. (1964a), «The British Political Elite», *New Left Review*, núm. 23.

______ (1964b), «The English Working Class», *New Left Review*, núm. 24 [reimpreso en R. Blackburn (ed.) (1972)].

______ (1964c), «Anatomy of the Labour Party», *New Left Review*, núm. 27 y 28.

Nairn, T. y Quatrocchi, A. (1968), *The Beginning of the End*, Panther.

Needleman, J. (1971), *The New Religions*, Doubleday.

Nettleford, R. (1970), *Mirror, Mirror*, Jamaica, William Collins and Sangster.

Neville, R. (1971), *Play Power*, Paladin.

Newburn, T. y Stanko, E. (eds.) (1994), *Just Boys Doing Business?*, Routledge.

Newsom, Sir J. H. (1948), *The Education of Girls*, Faber.

______ (1963), *Half Our Future; A Report*, Londres, HMSO.

Nichols, T. (1974), «Labourism and Class Consciousness: the 'Class Ideology' of Some Northern Foremen», *Sociological Review*, vol. 22, núm. 4.

Nicolaus, M. (1969), «The Professional Organization of Sociology: a View from Below», *Antioch Review* (otoño) [reimpreso en R. Blackburn (ed.) (1972)].

Nuttall, J. (1970), *Bomb Culture*, Paladin.

Ogilvy, H y Ogilvy, J., «Communes and the Reconstruction of reality», en S. Teselle (ed.) (1971).

Olesen V. y Whittaker, E. (1967), «Role-making in Participant Observation: Processes in the Researcher-actor Relationship», *Human organization,* núm. 26 [reimpreso en N.K. Denzin (ed.) (1970)].

Ortega y Gasset, J. (1931) [1920], *The Modern Theme*, C. W. Daniel Company [ed. cast.: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Tecnos, 2002].

Park, R. E. y Mackenzie, R. D. (eds.) (1967), *The City,* University of Chicago Press [ed. cast.: *La ciudad y otros ensayos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1999].

Parker, H. J. (1974), *View from the Boys*, David and Charles.

Parker, T. (1969), *The Plough Boy*, Arrow.

Parkin, F. (1971), *Class Inequality and Political Order*, McGibbon and Kee.

Parsons, T. (1942), «Age and Sex in the Social Structure of the United States» [reimpreso en *Essays in Sociological Theory*, Free Press, 1964].

Patrick, J. (1973), *A Glasgow Gang Observed*, Eyre-Methuen.

Patterson, O. (1964), «Ras Tafari: Cult of Outcasts», *New Society* (noviembre).

Paul, Jimmy and Musty support comitte (1973), *20 years.*

Pearson, G. (1975), *The Deviant Imagination*, MacMillan.

Pearson, G. y Twohig, J. (s/f), *Becker, Marijuana and the Sociology of Fun,* mimeo, University of Cardiff.

Pearson, J. (1973), *The Profession of Violence*, Panter.

Piano, D. (2003), «Resisting Subjects», en D. Muggleton y R. Weinzierl (eds.) (2003).

Pinto-Duschinsky, M. (1970), «Bread and Curcuses: the Conservation in Office, 1951-64», en V. Bogdanor y R. Skidelsy (eds.) (1970).

Polsky, N. (1971), *Hustlers, Beats and Others*, Penguin.

Pool, H. (2005), «Whiteout», *The Guardian Weekend*, 28 de enero, pp. 33-37.

Poulantzas, N. (1966), «Marxist Political Theory in Great Britain», *Les Tems Moderns* (marzo); traducido en 1967 en *New Left Review*, núm. 43.

______ (1973), *Political Power and Social Classess*, New Left Books y Sheed & Ward.

Powell, R. (1972), *The Background of West Indian Children*; informe inédito del Schools Council.

Raison, T. (ed.) (1966), *Youth in New Society*, Hart-Davis.

Raynor, J. (ed.) (1974), *Issues in Urban Education*, Open University Press (Urban Education Block 1).

Redhead, S. (1993a), *Rave Off*, Avebury.

______ (1993b), *The Passion and the Fashion*, Avebury.

______ (1995), *Unpopular Cultures,* Manchester University Press.

______ (1997a), «Introduction» en Readhead *et al*. (eds.) (1997)

______ (1997b), *Subculture to Clubcultures*, Blackwell.

Readhead, S., Wynne, D. y O'Connor, J. (eds.) (1997), *The Clubcultures Reader*, Blackwell.

Reich, C. (1972), *The Greening of America*, Penguin [ed. cast.: *El reverdecer de América: Sobre la revolución juvenil que intenta hacer de América un lugar habitable*, Buenos Aires, Emecé, 1971].

Reiche, R. (1968), *Sexuality and Class Struggle*, New Left Books [ed. cast.: *La sexualidad y la lucha de clases*, Barcelona, Seix-Barral, 1974].

Reiss, A. J. (1968), «Stuff and Nonsense about Social Surveys and Observations», en H. S. Becker *et al*. (ed.) (1968).

Rex, J. (ed.) (1974), *Approaches to Sociology*, Routledge and Kegan Paul.

Richmond, A. H. (1954), *Colour Prejudice in Britain: a Study of West Indian Workers in Liverpool, 1941-1957*, Routledge and Kegan Paul.

Rickman, H. P. (ed.) (1961), *Pattern and Meaning in History*, Allen and Unwin.

Rigby, A. (1974a), *Alternative Realities*, Routledge and Kegan Paul.

______ (1974b), *Communes in Britain*, Routledge and Kegan Paul.

Roberts, M. (2005), «Notes on the Global Underground», en K. Gelder (ed.) (2005).

Roberts, R. (1971), *The Classic Slum*, Manchester University Press.

Robins D. y Cohen, S. (1978), *Knuckle Sandwich: Growing Up in the Working Class City*, Penguin.

Rock, P. y Cohen, S. (1970), «The Teddy Boy», en V. Bogdanor y R. Skidelsky (eds.) (1970).

Rock, P. y McIntosh, M. (eds.) (1974), *Deviance and Social Control*, Tavistock.

Rodney, W. (1969), *The Groundings with my Brothers,* Bogle-L'Ouverture Publications.

Rose, A. (ed.) (1962), *Human Behaviour and Social Processes*, Routledge and Kegan Paul [bolsillo, 1971].

Ross, A. y Rose, T. (eds.) (1994), *Microfiends: Youth Music and Youth Culture*, Routledge.

Roszak, T. (1972), *Where the Wasteland Ends*, Faber.

Rowbotham, S., 1973, *Woman's Consciousness, Man's World,* Pelican [ed. cast.: *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, Madrid, Debate, 1977].

Rowntree, J. y Rowntree, M. (1968), «Youth as a Class: the Political Economy of Youth», *Our Generation*, vol. 6, núm. 1-2 (mayo/julio).

Roy, D. y Roy, R. (1970), «Is Monogamy Outdated?», en H. P. Deitzel (ed.) (1972).

Roy, D. (1970), «The Study of Southern Labor Union Organizing Campaigns», en R. Habenstein (ed.) (1970).

Runciman, W. G. (1966), *Relative Deprivation and Social Justice*, Routledge and Kegan Paul.

Ruscoe, G. C. (1970), *Dysfunctionality in Jamaican Education*, Ann Arbor, University of Michigan, School of Education.

Sandilands, J. (1968), «Whatever happened to the Teddy Boys?», *Daily Telegraph Magazine*, núm. 217 (29 de noviembre).

Sartre, J-P. (1960), *Critique de la Raison Dialectique*, París, Gallimard [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1995].

______ 1963, *The Question of Method*, Methuen.

Schatzman, L. (1973), *Field Research: Strategies for Natural Sociology*, Prentice-Hall.

Scheff, T. (1968), «Negotiating reality», *Social Problems*, núm. 16.

Schumacher, E. F. (1974), *Small Is Beautiful*, Abacus [ed. cast.: *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Hermann Blume, 1983].

Silber, I. (1970), *The Cultural Revolution: A Marxist Analysis,* Nueva York, Times-Change Press [ed. cast.: *La revolución cultural (un análisis marxista)*, Bilbao, Zero, 1977].

Sim, J. (1982), «Scarman: the Police Counterattack», en M. Eve y D. Musson (eds.) (1982).

Simey, T. S. (1946), *Welfare and Planning in the West Indies*, Claredon Press.

Skeggs, B. (1997), *Formations of Class and Gender*, Sage.

Smith, A. C., Blackwell, T. y Immirzi, E. (1975), *Paper Voices*, Chatto and Windus.

Smith, M. G. (1956), *Labour Supply in Rural Jamaica*, Kingston (Jamaica), Institute for Social and Economic Research, UCWI.

______ (1965), «Educational and Occupational Choice in Rural Jamaica», en *The Plural Society in West Indies*, Berkeley, University of California Press.

Smith, M.G., Angier, R. y Nettleford, R. (1960), *The Rastafarian Movement in Kingston, Jamaica,* Kingston (Jamaica), Institute for Social and Economic Research, UCWI.

South, N. (ed.) (1999), *Youth Crime, Deviance and Delinquency*, vol. 1, Ashgate/Dartmouth.

Sparks, C. (1977), «The Evolution of Cultural Studies», *Screen Education*, núm. 22, pp. 16-30.

Springhall, J. O. (1971), «The Boy Scouts, Class and Militarism in relation to British Youth Movementes 1908-1930», *International Review of Social History*, vol. XVI.

Statera, G. (1975), *Death of a Utopia*, Oxford University Press.

Stradling, R. y Zuriek, E. (1973), «Emergency of Political Thought among Young Englishmen: a Conflict Perspective», *Political Studies*, vol. XXI, núm. 3.

Strauss, A. (1959), *Mirrors and Masks: the Search for Identity*, Nueva York, Free Press [ed. cast.: *Espejos y mascaras: La búqueda de la identidad*, Buenos Aires, Marymar, 1977].

______ (ed.) (1965), *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago University Press/Phoenix Books.

Strauss, A. *et al*. (1964), *Psychiatric Ideologies and Institutions*, Nueva York, Free Press.

Taylor, I. (1971a), «Soccer Consciousness and Soccer Hooliganism», en. S. Cohen (ed.) (1971).

______ (1971b), «Football Mad. A Speculative Sociology of Soccer Hooliganism», en E. Dunning (ed.) (1971).

Taylor, I., Walton, P. y Young, J. (eds.) (1973), *The New Criminology,* Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: *La nueva criminología: contribución a una teoría social de la conducta desviada*, Madrid, Amorrortu, 2007].

______ (eds.) (1975), *Critical Criminology*, Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: *Criminología crítica*, México, Siglo XXI, 1988].

Taylor, L. y Taylor, I. (eds.) (1973), *Politics and Deviance*, Penguin.

Taylor, P. H. y Walton, J. (eds.) (1974), *The Curriculum: Research, Innovation and Change*, Ward Lock Educational.

Teselle, S. (ed.) (1971), *The Family, Communes and Utopian Societies*, Harper Torchbooks.

Thomas, M. (1973), «The Wild Side of Paradise», *Rolling Stone* (19 de julio).

Thompson, E. P. (1960), «The Long Revolution», *New Left Review*, núm. 9 y 10.

______ (1963), *The Making of The English Working Class*, Victor Gollancz [edición revisada, Pelican, 1968] [ed. cast.: *La formación de la clase obrera inglesa*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

______ (1965), «The Peculiarities of the English», en R. Miliband y J. Saville (eds.) (1965).

Thompson, H. S. (1967), *Hell's Angels*, Penguin [ed. cast.: *Los ángeles del infierno: una extraña y terrible saga*, Barcelona, Anagrama, 2009].

Thorntorn, S. (1995), *Club Culures*, Polity.

Thrasher, F. (1927), *The Gang*, University of Chicago Press.

Titmuss, R. M. (1962), *Income Distribution and Social Change*, Allen and Unwin.

Tolson, A. (1977), *The Limits of Masculinities*, Tavistock.

Tremenheere, H. S. (1844), *Report on the Disturbances in the Mining Districts*, Parliamentary Papers Cmd. 591.

Trow, M. (1957), «A Comment on "Participation Observation and Interviewing: a Comparision"», *Human Organisation*, vol. 16, núm. 3 [reimpreso en G. J. McCall y J. L. Simmons (eds.) (1969)].

Truzzi, M. (ed.) (1968), *Sociology and Everyday Life*, Prentice-Hall.

Turner, R. H. (1953), «The Quest for Universals in Sociological Research», *American Sociological Review*, núm. 18 (junio).

______ (1962), «Role-taking: Process versus Conformity», en A. Rose (ed.) (1962).

Wacquant, L. (2002), «Review Symposium: Scrutinizing the Street», *American Journal of Sociology*, vol. 107, núm. 6, pp. 1468-1532.

Walvin, J. (1975), *The People's Game*, Allen Lane.

Weber, M. (1949), *The Methodology of the Social Sciences*, Nueva York, Free Press [ed. cast.: *Ensayo sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001].

Westergaard, J. (1965), «The Withering Away of Class», en P. Anderson y P. Blackburn (eds.) (1965).

______ (1974), «Some aspects of the Study of Modern British Sociology», en J. Rex (ed.) (1974).

White, G. (1967), «Rudie, oh Rudie», *Caribbean Quarterly*, vol. 13, núm. 3, University of West Indies (Kingston, Jamaica) y Port-of-Spain (Trinidad).

Whitehead, S. (2002), *Men and masculinities*, Polity.

Whyte, W. F. (1955), *Street Corner Society,* Chicago University Press [ed. cast.: *La sociedad de las esquinas*, México, Diana, 1971]

Wilkinson, P. (1969), «English Youth Movements: 1908-1930», *Journal of Contemporary History*, núm. 4.

Willer, D. y Willer, J. (1973), *Systematic Empiricism: Critique of a Pseudoscience*, Presentie-Hall.

Williams, R. (1958), *Culture and Society 1780-1950*, Chatto and Windus.

______ (1973), «Base and Superstructure», *New Left Review*, núm. 82.

Willis, P. E. (1971), *Non-Participation in Elite Culture: a Case Study of Young Participation in the Culture of Popular Music* (informe a la division de ciencias sociales de la Unesco).

______ (1972), *Pop Music and Youth Groups*, tesis inédita, CCCS, University of Birmingham.

______ (1974), «Symbolism and Practice: a Theory for the Social Meaning of Pop Music», *CCCS Stencilled Paper*, núm. 13.

______ (1977), *Learnig to Labour*, Saxon House.

______ (1978), *Profane Culture*, Chatto and Windus.

Willmott, P. (1969), *Adolescent Boys of East London*, Penguin.

Wilson, W. J. (1978), *The Declining Significance of Race*, University of Chicago Press.

______ (1987), *The Truly Disadvantaged,* University of Chicago Press.

Wolfe, T. (1966), *The Kandy-Kolored Tangerine Flake Steamline Baby*, Jonathan Cape [ed. cast.: *El coqueto afrodinámico rocanrol color caramelo de ron*, Tusquets, 1997].

______ (1969a), *The Electric Kool-Aid Acid Test*, Bantam [ed. cast.: *Ponche de acido lisérgico*, Barcelona, Anagrama, 2000].

______ (1969b), *The Pum House Gang*, Bantam [ed. cast.: *La banda de la casa de la bomba y otras crónicas de la era pop*, Barcelona, Anagrama, 2013].

______ (1971), *Radical Chic and Mau-Mauing the Flak-Catchers*, Bantam [ed. cast.: *La izquierda exquisita & mau-mauando al parachoques*, Anagrama, 2011]

Wolff, K. H. (ed.) (1964), *The Sociology of George Simmel*, Nueva York, Free Press.

Young, J. (1970), «The Zookeepers of Deviance», *Catalyst*, núm. 5.

______ (1972), *The Drugtakers: the Social Meaning of Drug Use*, Paladin.

______ (1973), «The Hippies: and Essay in the Politics of Leisure», en L. Taylor y I. Taylor (eds.) (1973).

Zicklin, G. (1973), «Communal Childrearing: a Report on Three Cases», en H. P. Dreitzel (ed.) (1973).

Znaniecki, F. (1972), *Florian Znaniecki on Humanistic Sociology*, Chicago University Press/Phoenix Books.

Zweig, F. (1961), *The Worker in An Affluent Society*, Heinemann.



> Mods, Londres, década de 1960,
Paul Townsed (CC BY-ND 2.0).